شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدًا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان، على سيد الخلق وحبيب الحق، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فالحمد لله حمدًا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه على ما وفَّقني لإتمام هذه الرسالة، فيا رب لك الحمد والمنة على ما أنعمت وأكرمت؛ وإنني في ذلك أتمثل قول الله تعالى:

﴿وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (١).

ومن نعمة الله علينا أن حمل قلوبنا على الوفاء لأصحاب الفضل علينا عمومًا، ولمن كان لهم الفضل فيما وصلت إليه في هذا البحث خصوصًا، فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ثلاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ آوَاهُ اللهُ في كَنَفِهِ، وَسَتَرَ عَلَيْهِ برَحْمَتِهِ، وَأَدْخَلَهُ فِي مَحَبَّتِهِ، قِيلَ: مَا هُنَّ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: مَنْ إِذَا أَعْطَى شَكَرَ، وَإِذَا قَدِرَ غَفَرَ، وَإِذَا غَضِبَ فَتَرَ**»(٢).

وأول من أخص بالشكر –بعد الله تعالى– الأستاذين، العَلَمين، الكريمين: الأستاذ الدكتور/ **عبد الفتاح عبد الغني العواري** «**عميد كلية أصول الدين بالقاهرة**»، والأستاذ الدكتور/ **محمد سالم أبو عاصي** «**عميد كلية الدراسات العليا السابق**»، اللذين كان لهما الفضل العظيم في إتمام هذا البحث بما بذلاه من نصح، وتوجيه، وإرشاد، ومتابعة، وإنني أعلم من نفسي أنني لست أهلًا لأن يشرف على رسالتي أستاذان عظيمان من كبار المفسرين في العالم الإسلامي، وعميدان لصرحين عظيمين من صروح العلم؛ إلا أنهما قد امتنَّا عليَّ بقبول الإشراف على رسالتي، مع سعة الصدر، ولطيف المعاملة، وكريم الأخلاق؛ فالله أسال أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتهما، وأن يجزيهما عني وعن الإسلام والمسلمين خيرًا.

---

١ [سورة النمل: ١٥].

٢ أخرجه الحاكم في «مستدركه» كتاب العلم، فصل في توقير العالم (١/٢١٤، رقم ٤٣٣).

كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير لجميع أساتذتي بكليتنا العامرة –كلية أصول الدين بالقاهرة– الذين كان لهم الفضل في تعليمي وتدريسي.

والشكر موصول لكل من مد لي يد العون والمساعدة من العلماء والباحثين، والحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإن عقول الأصحاء متفاوتة وقرائحهم متباينة، وعند المقارنة تستنير العقول وتستبين، ويضيء صليل السجال بينهم طريق الباحثين؛ ولذا كانت المقارنة بين العلماء محل أنظار هؤلاء الدارسين، يدركون من خلالها منهج كل عالم وطريقته واستدلاله، وتأثير بيئته ومذهبه وشيوخه عليه، وأيضًا كيف يدافع عن رأيه ويفنِّد آراء الخصوم ويرد عليهم، وكيف يؤيد أو يؤكد آراءه وما وصل إليه اجتهاده.

ولا تحسن المقارنة إلا في المسائل المشتركة وبين أصحاب المناهج المتقاربة، بهدف الوصول إلى إضافة علمية جديدة.

ولذا قمتُ في هذ البحث بعقد مقارنة بين إمامين جليلين هما: الإمام الزمخشري، والإمام أبي حيان في تفسير «سورة الأعراف»، آمل منه أن أتوصل إلى مواطن الاختلاف، وأسباب ذلك في مجال علوم القرآن، والبلاغة، والفقه، والعقيدة، واللغة، والإعراب، في دراسة استقرائية نقدية مستفيضة، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

١- خطة البحث.

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وبابين، وخاتمة، وفهارس.

أولًا: المقدمة، وتشتمل على ما يلي:

١- خُطة البحث.

٢- أهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

٣- الدراسات السابقة.

٤- منهج البحث.

ثانيًا: التمهيد، ويتضمن التعريف بالإمامين وتفسيريهما، ويتكون من أربعة مباحث:

المبحث الأول:

ترجمة الإمام الزمخشري وتتضمن: (مولده — نسبه — نشأته — أخلاقه — مكانته العلمية — فكره ومذهبه — شيوخه وتلاميذه — مؤلفاته — وفاته).

المبحث الثاني:

التعريف بتفسير الزمخشري المسمى «**الكشاف**»، ويتضمن: (اسمه — سبب تأليفه — موقف العلماء منه).

المبحث الثالث:

ترجمة الشيخ أبي حيان، ويتضمن: (مولده — نسبه — نشأته — أخلاقه — مكانته العلمية — فكره ومذهبه — شيوخه وتلاميذه — مؤلفاته — وفاته).

المبحث الرابع:

التعريف بتفسير أبي حيان المسمى «**البحر المحيط**»، ويتضمن: (مصادره — سبب تأليفه — منهجه فيه).

الباب الأول: التفسير المقارن وضوابطه، وفيه فصلان:

الفصل الأول: معنى التفسير وبيان أقسامه.

الفصل الثاني: التفسير المقارن: (تعريفه – ضوابطه – مجالاته – الفرق بينه وبين مناهج التفسير الأخرى).

الباب الثاني: تفسير سورة الأعراف بين الزمخشري وأبي حيان، دراسة مقارنة، وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: القضايا المتعلقة باللغة.

الفصل الثاني: القضايا النحوية والصرفية.

الفصل الثالث: القضايا البلاغية.

الفصل الرابع: القضايا المتعلقة بالعقيدة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس.

٢- أهمية البحث:

تكمُن أهمية هذا البحث في عدة أمور:

١-أن المقارنة تقع بين مفسرين عظيمين عليهما مرجع كثير من المفسرين، هما الإمام الزمخشري والإمام أبو حيان الأندلسي.

٢-تسليط الضوء على تركيز الإمام أبي حيان -باعتباره متأخرًا- على مناقشة آراء الإمام الزمخشري في تفسيره، مما يعطينا منهجًا علميًّا رصينًا للمناقشة العلمية وطرق الاستدلال.

٣-أوجه الاتفاق بين الزمخشري وأبي حيان باعتبارهما إمامين من أئمة التفسير واللغة والنحو، وأوجه الاختلاف بينهما باعتبار الأول من شرق أوروبا معتزليًّا حنفيًّا، والثاني من غربها سنيًّا مالكيًّا؛ مما أثرى النقاش بينهما بشكل كبير.

٤-الدراسة الدقيقة لسورة معينة من سور القرآن «سورة الأعراف» باعتبارها نموذجًا، ربما يتيح عقد مقارنة دقيقة تفصيلية لتفسير كل من الإمامين مقارنة مستفيضة.

٥-تنوع الموضوعات التي نوقشت بين قضايا نحوية وبلاغية وفقهية وعقدية ولغوية.

٣- الدراسات السابقة:

في مجال التفسير المقارن بين الزمخشري وأبي حيان، والمسجلة رسائل علمية:

١-«**موازنة بين تفسير الكشاف للزمخشري والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي**» (رسالة دكتوراه)، للباحث: رمضان يخلف، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية — الجزائر.

٢-«**تفسير سورة البقرة بين الزمخشري وأبي حيان دراسة مقارنة**» (رسالة دكتوراه) ٢٠٠٢، للباحث: عبد الشافي أحمد علي أحمد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٣-«**تفسير سورة آل عمران بين الزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة دكتوراه) ٢٠٠٣، للباحث: عطية صدقي عطية الأطرش، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٤-«**تفسير سورة النساء بين الزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير) ٢٠٠٣، للباحث: محمود حسن رفعت محمد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٥-«**تفسير سورة الأنفال بين الزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير) ٢٠٠٣، للباحث: كرم معروف محمود معروف، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٦-«**تفسير سورة النحل بين الزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير) ٢٠٠٢، للباحث: علي عبد الحميد عيسى، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٧- «**قضايا سورة الإسراء بين ابن عطية والزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير ٢٠٠٨)، للباحث: عبد المقصود عبد الونيس إسماعيل، كلية أصول الدين والدعوة للبنين بطنطا.

٨- «**تفسير سورة النور بين الزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير) ٢٠٠٢، للباحث: عبد الصبور أحمد محمود الأنصاري، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٩-«**تفسير سورة المؤمنون دراسة مقارنة بين الأئمة الزمخشري وأبي حيان وأبي السعود**»، (رسالة ماجستير) ٢٠٠٨، للباحث: محمد أحمد أحمد نصار، كلية أصول الدين والدعوة للبنين بطنطا.

١٠- «**تفسير سورة الزمر بين الزمخشري وأبي حيان**»، دراسة مقارنة، (رسالة ماجستير) ٢٠٠٤، للباحث: حاتم محمد منصور مزروعة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

١١- «**القضايا النحوية بين أبي حيان والزمخشري من خلال الجزء الأول والثاني من تفسير البحر المحيط**»، تحليل ودراسة في الأجزاء الثلاثة الأولى من القرآن الكريم، (رسالة دكتوراه) ١٩٨٧، للباحثة: سامية شعبان عبد الرحمن، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة.

١٢- «**القضايا النحوية والصرفية بين أبي حيان والزمخشري في الجزأين السابع والثامن من البحر المحيط**»، شرحًا ومناقشةً، (رسالة دكتوراه) ١٩٨٨، للباحث: أبو المجد علي حسن عمارة، كلية اللغة العربية للبنين بالقاهرة.

١٣- «**القضايا النحوية في سورة الكهف بين الزمخشري في الكشاف وأبي حيان في البحر المحيط**»، دراسة تفسيرية مقارنة، (رسالة دكتوراه) ١٩٨٩، للباحث: فاطمة أحمد عباس، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة.

١٤- «**القضايا النحوية بين الزمخشري وأبي حيان في كتابي الكشاف والبحر المحيط في سورة القصص**»، دراسة تفسيرية مقارنة، (رسالة دكتوراه) ١٩٨٨، للباحثة: نفيسة مصطفى السيد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة.

١٥- «**دراسة مقارنة بين الزمخشري وأبي حيان من خلال تفسيريهما لجزء الأحقاف**»، (عنوان مقترح مسجل لرسالة ماجيستير)، للباحث: مصطفى كامل علي مبارك، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة.

٤- منهج كتابة البحث.

أولًا: قدمت للبحث بدراسةٍ نظريةٍ عن الإمامين الجليلين وكتابيهما، أتبعتها بالحديث عن التفسير المقارن، وتعريفه، وضوابطه، والفرق بينه وبين أنواع التفسير الأخرى.

ثانيًا: حصرت المواضع التي ظهر فيها الخلاف بين الزمخشري وأبي حيان في سورة الأعراف، وقسَّمت المواضع، فجعلت الموضوعات المشتركة كل مجموعة منها في فصل مستقل فكانت كالآتي:

- القضايا اللغوية والصرفية.
- القضايا البلاغية والتفسيرية.
- القضايا الإعرابية.
- القضايا العقدية.
- القضايا الفقهية.

ثالثًا: بعد جمع المواضع المشتركة في فصل مستقل؛ جعلتها مرتبة على حسب ترتيبها في السورة الكريمة، وجعلت عنوانًا للآية التي عليها مدار المسألة، وكنت قد وضعت في أول الخُطة فصلًا بالقضايا التي تتعلق بعلم القراءات، ولكن وجدتُ أن جميع مسائل القراءات لا تنفك أن تكون مرتبطة باللغة، أو الإعراب، أو البلاغة، فأضربت عنها صفحًا؛ لكيلا يكون تكرارًا غير مُجْدٍ، واكتفيتُ بدراستها في القضايا اللغوية أو البلاغية.

رابعًا: في كل موضع عنونت له بالآية التي عليها مدار المسألة، أبدأ بنقل كلام الإمام الزمخشري بنصه في المسألة، وأُتبعه بكلام الإمام أبي حيان بنصِّه، مع تحقيق ما يحتاج إلى تحقيق وتعليق من كلامهما في الهامش، ثم أقارن بينهما؛ موضحًا أصل الخلاف، ومؤصِّلًا

للمسألة، ثم أجمع بين القولين متى أمكن الجمع، أو أرجِّح رأي أحدِهما على الآخر ما استطعتُ إلى ذلك سبيلًا، ذاكرًا سبب الجمع أو الترجيح، وحجَّتي في ذلك.

خامسًا: وخلال ذلك كله أقوم بما يقتضيه البحث العلمي من تخريج للأحاديث، والآثار، والأبيات الشعرية، وضبط وشكل الكلمات المشْكَلة، وترجمة للأعلام -عدا المشاهير منهم- وعزو الأقوال لقائليها على هامش البحث، وغير ذلك مما يقتضيه المقام.

سادسًا: ختمت البحث بمجموعة النتائج والتوصيات التي توصَّلتُ إليها من خلال بحثي.

سابعًا: ذيَّلت البحث بالفهارس العامة، بادئًا إياها بفهرس كامل للآيات، والأحاديث، والأبيات الشعرية، والمراجع التي اعتمدت عليها، والأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث، وغير ذلك مما يحتاج إلى فهرسة، والله الموفق والهادي إلى الطريق المستقيم.

التمهيد

ويتضمن التعريف بالإمامين وتفسيريهما، ويتكون من أربعة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة الإمام الزمخشري وتتضمن: (مولده - نسبه - نشأته - أخلاقه - مكانته العلمية - فكره ومذهبه - شيوخه وتلاميذه - مؤلفاته - وفاته).

المبحث الثاني: التعريف بتفسير الزمخشري المسمى: الكشاف ويتضمن: (مصادره - سبب تأليفه - موقف العلماء منه)

المبحث الثالث: ترجمة الشيخ أبي حيان ويتضمن: (مولده - نسبه - نشأته - أخلاقه - مكانته العلمية - فكره ومذهبه - شيوخه وتلاميذه - مؤلفاته - وفاته).

المبحث الرابع: التعريف بتفسير أبي حيان المسمى: البحر المحيط ويتضمن: (مصادره - سبب تأليفه - منهجه فيه)

المبحث الأول

ترجمة الإمام الزمخشري، وتتضمن:

«مولده - نسبه - نشأته - أخلاقه - مكانته العلمية - مؤلفاته- فكره ومذهبه - شيوخه وتلاميذه - وفاته»

أولًا: اسمه ونسبه ونشأته

هو محمود بن عمر بن محمد، وكُنيته أبو القاسم[٣]. الزمخشري[٤]، وزمخشر التي يُنسب إليها هي قرية من قرى خوارزم[٥].

وقد كانت ولادة الزمخشري يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب، سنة سبع وستين وأربعمائة للهجرة (٤٦٧هـ)[٦]، ولم تحفل المصادر التاريخية بالحديث عن أسرة الزمخشري، والمعيشة التي كانت عليها، فغاية ما ذُكر أن والده كان إمامًا بقرية زمخشر[٧]. ويورد عدد من المصادر ذكرًا سريعًا لأمه، مرتبطًا بحوادث تربوية، يرويها الزمخشري بنفسه[٨]. ونستدل من هذه الأخبار أنها امرأة ورعة تقية.

وكان للزمخشري ألقاب عدة أطلقها عليه المؤرخون وكتّاب السِّير، وقد غلب عليه لقب «جار الله» فكان يُلقَّب به ويُذكر معه حيثما ورد له ذكر[٩]، وقد اتَّفقت المصادر المتعددة على أن إقامة الزمخشري في مكة مجاورًا البيت الحرام كانت سببًا في إطلاق هذا اللقب عليه[١٠]، وقد ذكر ابن خلكان أن اللقَب كان علمًا عليه[١١].

---

٣ «وفيات الأعيان»، لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ج٥، ص١٦٨.

٤ «لسان الميزان»، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، ج٦، ص٦.

٥ «إنباه الرواة على أنباه النحاة»، للقفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م، ج٣، ص٢٦٥.

٦ «هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين»، لإسماعيل البغدادي، دار الفكر، ١٩٨٢م، ج٦، ص٤٠٢.

٧ «مفتاح السعادة ومصباح السيادة، في موضوعات العلوم»، لطاش كبرى زادة، تحقيق: أحمد بن مصطفى، دار الكتب، الحديثة، عابدين، ج٢، ص١٠٠.

٨ «معجم الأدباء»، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار المغرب الإسلامي، بيروت ط١، ١٩٩٣م، ج٦، ص٢٦٨٨.

٩ «معجم الأدباء»، ج٦، ص٢٦٨٧.

١٠ «طبقات المفسرين»، الداودي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٣١٥.

١١ «وفيات الأعيان»، ج٥، ص١٦٩.

ثانيًا: مكانته العلمية

كان الزمخشري يتمتع بمكانه علمية مرموقة أوجدتها له متابعته الحثيثة للعلم، واهتمامه به؛ سواء أكان في مرحلة طلب العلم أم في إعطائه للآخرين، ويشهد على مكانته العلمية الكبيرة تعدُّد المجالات العلمية لتي نبغ فيها، وقد حرص أكثر الذين ترجموا له على ذكر المجالات التي أبدع فيها، وذكروها ملازمةً له، فالذهبي يذكر أنَّ الزمخشري كان رأسًا في البلاغة والعربية[١٢].

ويذكر السمعاني أنَّ الزمخشري كان مضرب المثل في علم الأدب والنحو[١٣]، وأيَّده صاحب كتاب «الجواهر المضيئة» عندما شرع في ترجمة الزمخشري قال عنه: «الإمام الكبير المضروب به المثل في علم الأدب»[١٤]، وعلى الرغم من إعراض ابن حجر العسقلاني عن الزمخشري لميله إلى الاعتزال، فإنَّه أشاد به، فيذكر أنَّ الزمخشري كان في غاية المعرفة بفنون البلاغة وتصرُّف الكلام[١٥].

وقد أعلى ياقوت الحموي من قدر الزمخشري، فعدَّه إمامًا في التفسير، والنحو، واللغة، والأدب، وأنه واسع العلم، كبير الفضل، متفنِّن في علوم شتى[١٦].

وللمكانة العلمية العالية التي لمحها ياقوت الحموي في الزمخشري نجده يطلق عليه «فَخْرَ خوارزم» حيثما ورد ذكره في كتابه[١٧].

---

١٢ «سير أعلام النبلاء»، للذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ج٢٠، ص١٥٤.

١٣ «الأنساب»، للسمعاني، تقديم وتعليق: عبد الله عمر الباروحي، دار الجنان، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ج٣، ص١٥٤.

١٤ «الجوهر المضيئة في طبقات الحنفية»، لابن أبي الوفاء، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٣م، ج٣، ص٤٤٧.

١٥ «لسان الميزان»، ج٣، ص٤.

١٦ «معجم الأدباء»، ج٦، ص٢٦٨٧ ــ ٢٦٨٨.

١٧ المصدر السابق، ج٥، ص١٩٦١.

ثالثًا: مؤلفاته

ذكر له المترجمون أكثر من خمسين مؤلَّفًا في موضوعات شتى، وأورد صاحب كتاب «**كشف الظنون**» أكثر مؤلفات الزمخشري، وأورد جزءًا من مقدماتها وخواتيمها[١٨].

ومن مؤلفاته على سبيل المثال لا الحصر أذكر:

١- «الكشَّاف عن حقائق غوامض التنــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»[١٩]. وهو ما سيأتي الحديث عنه لاحقًا في مبحث مستقل، باعتباره جزءًا من صُلب هذا البحث.

٢- «**الفائق في غريب الحديث**»[٢٠].

٣- «**أساس البلاغة**»[٢١].

٤- «**شرح مقامات الزمخشري**»[٢٢].

٥- «**المستقصي في أمثال العرب**».

٦- «مقامات الزمخشري»[٢٣].

٧- «أطواق الذهب في المواعظ والخطب»[٢٤].

وغير ذلك من المؤلفات التي تتجاوز التسعين مؤلفًا، لا داعي لذكرها هنا.

---

١٨ «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، لحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م، ج١، ص١١٧، ١٦٤، وغيرها، ١٨٥، وانظر: ج٢، ص١٠٠٩، ١٠٢٢، ١٠٥٦، وغيرها.

١٩ «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، ج٢، ص١٤٧٥.

٢٠ «معجم الأدباء»، ج٦، ص٢٦٩١.

٢١ «سير أعلام النبلاء»، ج٢٠، ص١٥٦.

٢٢ «معجم الأدباء»، ج٦، ص٢٦٩١.

٢٣ «معجم الأدباء»، ج٦، ص٢٦٩١.

٢٤ «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، ج١، ص١١٧.

رابعًا: فكره ومذهبه

وقد كان الزمخشري معتزليًّا كبيرًا، فتأثره بثقافته العقائدية الاعتزالية يظهر واضحًا فيما كتبه من مؤلفات ومصنفات؛ بل لقد كان الزمخشري يدعو فيها إلى تلك العقيدة[٢٥].

ومن ناحية الفقه، فقد كان حنفيًّا كسائر بلاد ما وراء النهر، نَصَّ على حنفيته الإمام الذهبي في «تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام»[٢٦].

خامسًا: شيوخه

١. المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، أبو سعد، ويُقال له: الحاكم الجشمي [٢٧].

٢. نَصْر بْن أحمد بن عبد الله بن البَطِر، أبو الخَطَّاب البغدادي البزَّاز، المقرئ مسند بغداد. تُوُفِّي سنة أربع وتسعين وأربع مائة[٢٨].

٣. أبو منصور محمد بن أحمد بن علي بن عبد الرزاق البغدادي. توفي في المحرم سنة تسع وتسعين وأربع مائة[٢٩].

٤. محمود بن جرير الضبي الأصبهاني النحوي أبو مَضَر، وهو الذي أدخل إلى خوارزم مذهب المعتزلة ونشره بها، مات بمرو سنة سبع وخمسمائة أو عقيبها.

٥. عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله أبو بكر اليابري. توفي بمكة سنة ثماني عشرة وخمسمائة[٣٠].

---

٢٥ «وفيات الأعيان»، ج٥، ص ١٧٠.

٢٦ «تاريخ الإسلام»، ج١٣، ص ٢٥٤.

٢٧ «معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، لعادل نويهض بيروت، لبنان، ج٢، ص ٤٦٣.

٢٨ «سير أعلام النبلاء»، ج١٩، ص ٤٦-٤٩، ج٢٠، ص ١٥٢، «تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام»، ج١٠، ص ٧٦٣، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، ج٥، ص ٤٠٧، ٤٠٩.

٢٩ «معجم الأدباء»، ج٦، ص ٢٦٨٨، «سير أعلام النبلاء»، ج١٩، ص ٢٢٢-٢٢٤، «تاريخ الإسلام» ج١٠، ص ٨١٦.

٦. موهوب بن أحمد بن محمد بن الحسن بن الخضر أبو منصور الجواليقي البغدادي الأديب اللغوي. توفي سنة تسع وثلاثين وخمسمائة ببغداد[٣١].

من تلاميذه:

١. علي بن محمد بن علي بن أحمد بن هارون العمراني أبو الحسن الخوارزمي المعتزلي الأديب. مات نحو سنة ستين وخمسمائة[٣٢].

٢. محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الخوارزمي الآدمي النحوي، أبو الفضل، الملقب بـ«زين المشايخ». مات في جمادى الآخرة سنة اثنتين وستين وخمسمائة عن نيف وسبعين سنة[٣٣].

٣. الموفق بن أحمد بن أبي سعيد إسحاق أبو المؤيد خطيب خوارزم، المعروف بأخطب خوارزم. توفي في حادي عشر صفر سنة ثمان وستين وخمسمائة[٣٤].

٤. علي بن عيسى بن حمزة بن وهاس أبي الطيب. يعرف بـ«ابن وهاس». توفي في سنة نيف وخمسين وخمسمائة[٣٥].

---

٣٠ «بغية الوعاة» ج٢، ص ٤٦، «طبقات المفسرين» ج١، ص ٢٣٩، «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» ص ١٧١،١٧٢.

٣١ «وفيات الأعيان» ج٢، ص ٣٤٠، ج٥، ص ٣٤٣، «معجم الأدباء»، ج٦، ص ٢٧٣٥-٢٧٣٧، «بغية الوعاة»، ج٢، ص ٣٠٨.

٣٢ «معجم الأدباء» ج٥، ص ١٩٦١-١٩٦٣، «الوافي بالوفيات» ج٢٢، ص ٦١،٦٢، «بغية الوعاة» ج٢، ص١٩٥.

٣٣ «الوافي بالوفيات» ج٤، ص ٢٤٢، «طبقات المفسرين» ج٢، ص ٢٣١،٢٣٢، «معجم الأدباء» ج٦، ص ٢٦١٨ وفيه (بايجوك) بالياء.

٣٤ «إنباه الرواة» ج٣، ص ٣٣٢، «تاريخ الإسلام» ج١٢، ص ٤٠٠، «بغية الوعاة» ج٢، ص ٣٠٨.

٣٥ «معجم الأدباء» ج٤، ص١٨٣٢، «إنباه الرواة» ج٣، ص ٢٦٨، «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» ص ٢٩١.

٥. يحيى بن سعدون بن تمام الإمام، شيخ الموصل، أبو بكر الأزدي، القرطبي، المقرئ، النحوي. توفي بالموصل يوم عيد الفطر سنة سبع وستين وخمس مائة[٣٦].

سابعًا: وفاته

وكانت وفاة الزمخشري رحمه الله ليلة عرفة سنة ٥٣٨ هـ (ثمان وثلاثين وخمسمائة من الهجرة)، بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة، ورثاه بعضهم، بأبيات من جملتها:

فأرض مكة نَدَّى الدمع مقلتها ... حزنًا لفُرقة جار الله محمود[٣٧]

وقيل إنه أوصى بعد موته أن تكتب على قبره هذه الأبيات:

يا من يرى مد البعوض جناحها ... في ظلمة الليل البهيم الأليل

ويرى عروق نياطها في نحرها ... والمخ من تلك العظام النحل

اغفر لعبد تاب من فرطاته ... ما كان منه في الزمان الأول[٣٨]

---

٣٦ «معجم الأدباء»، ج٦، ص ٢٨١٥،٢٨١٦، «إنباه الرواة»، ج٤، ص ٤٣، «سير أعلام النبلاء»، ج٢٠، ص ٥٤٦-٥٤٨.

٣٧ «التفسير والمفسرون»، للدكتور محمد حسين الذهبي ج٤، ص ١٠٣.

٣٨ هذه الأبيات تنسب خطًا للأمام الزمخشري، ولربما وقع الخطأ بسبب هذه الوصية، وهو من الخطأ الصراح، وقال الزمخشري عند تفسير: ﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوۡقَهَا﴾، [البقرة: ٢٦]، قال: «أنشدت لبعضهم: يا من يرى» (الكشاف ج١، ص ١١٦). ولقد نسبها لأبي العلاء المعري القرطبي، وابن كثير، وابن قاضي شهبة.

المبحث الثاني:
التعريف بتفسير الزمخشري المسمى «الكشاف»،
ويتضمن:
(اسمه - سبب تأليفه - موقف العلماء منه)

هذا الكتاب المسمى «**الكشاف عن حقائق التنـــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**»، إذا أدرنا أن نقدم للحديث عنه، يمكن أن نسوق طرفًا من حديث المصنف نفسه عن تفسيره، ربما يوضح لنا منهجه في تفسيره، نتبعه بعد ذلك بكلام العلماء عنه، فنراه يقول في مقدمته على تفسيره: «ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها؛ علم التفسير»[٣٩].

سبب تأليفه

ذكر الإمام الزمخشري السبب في تأليفه هذا التفسير في مقدمته بقوله: «ولقد رأيت إخواننًا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية؛ كلما رجعوا إليَّ في تفسير آية فأبرزتُ لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب، واستطيروا شوقًا إلى منصف يضم أطرافًا من ذلك، حتى اجتمعوا إليَّ مقترحين أن أملي عليهم الكشف عن حقائق التنـــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛ فاستعفيت، فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد، والذي حداني على الاستعفاء على علمي أنهم طلبوا ما الإجابة إليه عليَّ واجبة؛ لأن الخوض فيه كفرض العين لما أرى عليه الزمان من رثاثة أحواله، وركاكة رجاله، وتقاصر هممهم عن أدنى عدد هذا العلم، فضلًا أن تترقى إلى الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان، فأمليت عليهم مسألة في الفواتح، وطائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة، وكان كلامًا مبسوطًا، كثير السؤال والجواب، طويل الذيول والأذناب، وإنما حاولت به التنبيه على غزارة نكت هذا العلم، وأن يكون لهم منارًا ينتحونه، ومثالًا يحتذونه، فلما صمم العزم على معاودة جوار الله والإناخة بحرم الله، فتوجهت تلقاء مكة، وجدت في مجتازي بكل بلد من فيه مسكة من أهلها وقليل ما هم، عطشى الكباد إلى العثور على ذلك المملي، متطلعين إلى إيناسه، حرَّاصًا على اقتباسه، فهز ما رأيت من عطفي، وحرَّك الساكن من نشاطي، فلما حططت الرحل بمكة إذا أنا بالشعبة السنية من الدوحة الحسنية الأمير الشريف الإمام شرف آل رسول الله أبي الحسن

---

٣٩ «الكشاف»، (١/ ٤٢).

علي بن حمزة بن وهاس (أدام الله مجده)، وهو النكتة والشامة في بني الحسن، مع كثرة محاسنهم وجموم مناقبهم، أعطش الناس كبدًا وألهلهم حشى، وأوفاهم رغبة، حتى ذكر أنه كان يحدث نفسه في مدة غيبتي عن الحجاز؛ مع تزاحم ما هو فيه من المشادة بقطع الفيافي، وطي المهامة، والوفادة علينا بخوارزم ليتوصل إلى إصابة هذا الغرض؛ فقلت قد ضاقت على المستعفي الحيل، وعيت به العلل، ورأيتني قد أخذت مني السن، وتقعقع الشن، وناهزت العشر التي سمتها العرب دقاقة الرقاب، فأخذت في طريقة أخصر من الأولى، مع ضمان التكثير من الفوائد، والفحص عن السرائر»[٤٠].

موقف العلماء منه

يقول الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون»: «وأما قيمة هذا التفسير فهو -بصرف النظر عما فيه من الاعتزال- تفسير لم يُسبق مؤلفه إليه، لما أبان فيه من وجوه الإعجاز في غير ما آية من القرآن، ولما ظهر فيه من جمال النظم القرآني وبلاغته، وليس كالزمخشري مَن يستطيع أن يكشف لنا عن جمال القرآن وسحر بلاغته، لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم؛ لا سيما ما برز فيه من الإلمام بلغة العرب، والمعرفة بأشعارهم، وما امتاز به من الإحاطة بعلوم البلاغة، والبيان والإعراب، والأدب، ولقد أضفى هذا النبوغ العلمي والأدبي على تفسير الكشاف ثوبًا جميلًا، لفت إليه أنظار العلماء وعلّق به قلوب المفسِّرين»[٤١].

وساق صاحب «التفسير والمفسرون» موقف العلماء منه وناقشها مناقشة مستفيضة كلها تدل على عظم هذا التفسير وأهميته وقيمته، ولا يعيبه سوى المسائل الاعتزالية فيه.

٤٠ «الكشاف»، (١/ ٤٤).

٤١ «التفسير والمفسرون»، ج٤، ص ١٠٥.

المبحث الثالث

ترجمة الشيخ أبي حيان، ويتضمن:

«اسمه ونسبه - مولده - نشأته - أخلاقه - مكانته العلمية - فكره ومذهبه - شيوخه وتلاميذه - مؤلفاته - وفاته»

اسمه ونسبه.

محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حَيَّان الغَرْناطي، أثير الدين، أبو حَيَّان الأندلسي الجيّاني[٤٢] النِفْزي[٤٣]، نحوي عصره ولغويه ومفسره ومحدثه ومقرئه ومؤرخه وأديبه[٤٤].

مولده.

ولد بمطخشارش، مدينة من حضرة غَرْناطة في آخر شوال سنة أربع وخمسين وستمائة[٤٥].

نشأته.

نشأ ببلده غرناطة، ورحل في طلب العلم بالأندلس فسمع بِعِدَّة بلاد الأمهات الكبار من الحديث والقراءات والأدب، وكتب عن أدباء الأندلس، ثم رحل عن الأندلس طالبًا للعلم، ولأداء فريضة الحج في سنة تسع وسبعين وست مئة، فدخل الإسكندرية، وقرأ بها القراءات على عبد النصير بن علي المريوطي[٤٦]، ثم سمع بمصر، والقاهرة. وحجَّ في تلك السنة، فسمع

---

٤٢ جَيَّان، بالفتح ثم التشديد، وآخره نون، مدينة لها كورة واسعة بالأندلس، تتصل بكورة البيرة مائلة عن البيرة إلى ناحية الجوف، في شرقي قرطبة، بينها وبين قرطبة سبعة عشر فرسخًا. «معجم البلدان»، ج٢، ص ١٩٥.

٤٣ نسبة إلى نِفْزَة، قبيلة من البربر، سكنوا الأندلس، وبهم سميت نفزة قرية بمالقة بين الجلالقة، وبين مدينة قرطبة، وهي بفتح النون عند بعضهم. «المسالك والممالك»، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، المعروف بالكرخي (ت ٣٤٦ هـ) دار صادر، بيروت ٢٠٠٤م، «توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم»، لمحمد بن عبد الله (أبي بكر) القيسي الدمشقي الشافعي، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين (ت ٨٤٢هـ)، المحقق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ج٩، ص ١٠٩.

٤٤ «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، ج٦، ص ٥٨، «طبقات المفسرين» ج٢، ص ٢٨٧، «شذرات الذهب» ج٨، ص ٢٥١.

٤٥ «بغية الوعاة» ج١، ص ٢٨٠، «طبقات المفسرين» ج٢، ص ٢٨٧، «شذرات الذهب» ج٨، ص ٢٥١.

٤٦ عبد النصير بن علي بن يحيى بن إسماعيل المريوطي الهمْداني، أحد شيوخ الإقراء بالإسكندرية مقرئ حاذق صدوق، ولد سنة ثمان وتسعين وخمسمائة ومات بعد الثمانين وستمائة. «غاية النهاية في طبقات القراء»، لشمس الدين ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف ت ٨٣٣هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، ج١، ص ٤٢١.

بمكة، ومنى، ولحقه ضعف بمكة، فسافر إلى جدة وسمع بها، ثم ركب البحر إلى عَيْذاب[٤٧]، وكتب بها الآداب، ثم دخل قنا وقوص وسمع بهما، ثم انحدر طالبًا مصر، وكتب بدشنا وبمنية بني خصيب[٤٨] شيئًا من الأدب، ثم دخل القاهرة، ونال بمصر ما نال من عِزٍّ، وشهرةٍ، وبرّ وحظوة، وأضحى لمن حلَّ بساحته من المغاربة ملجأ وعُدَّة.

فكره ومذهبه:

قيل: كان ظاهري المذهب، فلما قدم القاهرة ورأى مذهب الظاهر مهجورًا فيها، تمذهب للشافعي، وقيل: كان شافعيًّا، لكنه يميل إلى الظاهر ويصرح به أحيانًا. وكان سُنيًّا أشعريًّا، منتصرًا لهم، محاربًا للبدعة والاعتزال.

أخلاقه وسمته:

كان شيخا طوالًا، حسن النغمة، مليح الوَجْه، ظَاهر اللَّوْن، مشربًا بحمرة، منور الشيبة، كبير اللِّحْيَة، مسترسل الشَّعْر فيها لم تكن كثة. وكان شديد البسط، مهيبًا، جهوريًّا، مع الدُّعابة والغزل، وطرح السَّمت، شاعرًا مكثرًا، مليح الحديث، لا يملُّ، وإن أطال.

---

٤٧ عَيْذَابُ: بليدة على ضفة بحر القلزم (البحر الأحمر)، هي مرسى المراكب التي تقدم من عدن إلى الصعيد، ومنها المجاز إلى جدة، وهي مدينة بمصر على ساحل البحر الأحمر وتقابل من الصعيد مدينة قوص وقفط. «معجم البلدان» ج٤، ص ١٧١، «الروض المعطار في خبر الأقطار»، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحِميرى (ت ٩٠٠هـــ)، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م، ص ٤٢٣.

٤٨ منية بني خصيب: هي مدينة المنيا.

وقد كانت له مكانة علمية كبيرة وكثر ثناء العلماء عليه:

- قال لسان الدين ابن الخطيب: «كان نسيج وحده في ثقوب الذهن، وصحَّة الإدراك والحفظ، والاضطلاع بعلم العربية، والتفسير وطريق الرواية، إمام النُّحاة في زمانه غير مدافع»[٤٩].
- وقال الإمام الذهبي عنه: «الإمام، العلامة، ذو الفنون، حجة العرب أبو حيان الأندلسي، الجياني، ثم الغرناطي، الشافعي، عالم الديار المصرية، وصاحب التصانيف البديعة»[٥٠].

من شيوخه:

١. أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عيسى، العلامة الشهير، والخطيب البليغ، أبو جعفر ابن الطباع الرُّعَيْنيّ[٥١]. توفي سنة ثمانين وستمائة[٥٢].
٢. علي بن محمد بن محمد بن عبد الرحيم الخشني الأُبَّذي[٥٣] أبو الحسن. مات سنة ثمانين وستمائة[٥٤].

---

٤٩ «الإحاطة في أخبار غرناطة»، لمحمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبي عبد الله الشهير بلسان الدين ابن الخطيب ت ٧٧٦هـ ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ، ج٣، ص ٢٨.

٥٠ «المعجم المختص بالمحدثين»، لشمس الدين الذهبي، ت ٧٤٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، تحقيق: د. روحية عبد الرحمن السويفي، ص ١٧٩، «طبقات المفسرين»، ج٢، ٢٨٧-٢٩١، «أعيان العصر»، ج٥، ص ٣٢٥-٣٥٣، «الدرر الكامنة»، ج٤، ٣٠٢، «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ج٣، ص ٢٨، «معجم الشيوخ»، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ت ٧٧١ هـ، تخريج: شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي ٧٠٣ - ٧٥٩ هـ، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٤٧٣، ٤٧٤.

٥١ هذه النسبة إلى ذي رُعَين من اليمن، وكان من الأقيال، وهو قبيل من اليمن، نزلت جماعة منهم مصر. «الأنساب»، لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي أبو سعد ت ٥٦٢هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م، ج٦، ص ١٤٣.

٥٢ «الوافي بالوفيات» ج٧، ص ١٥٨، «تاريخ الإسلام» ج١٥، ص ٣٨٣، «غاية النهاية» ج١، ص ٨٢.

٣. محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي النضر، الإمام بهاء الدين بن النحاس. وتوفي سنة ثمان وتسعين وستمائة بالقاهرة[٥٥].

٤. الحسين بن عبد العزيز بن محمد بن أبي الأحوص القرشي الفهري الغَرناطي القاضي، يكنى أبا علي، ويعرف بـــ«ابن الناظر». مات سنة تسع وسبعين وستمائة[٥٦].

من تلاميذه:

١. محمد بن عبد اللطيف بن يحيى بن علي بن تمام، السُّبْكِي الْخَزْرَجِيُّ الأنصاري الشافعي، القاضي تقي الدين أبو الفتح بن أبي البركات. توفي سنة أربع وأربعين وسبعمائة بظاهر دمشق[٥٧].

٢. علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام أبو الحسن تَقِيُّ الدين السُّبْكِيُّ.توفي سنة ست وخمسين وسبعمائة[٥٨].

٥٣ نسبة إلى أُبَّذَة بليدَة بوسط الأندلس، وهي من جيان، ذكرها بعضهم بالذال المعجمة وبعضهم بالدال أُبَّدَة. «توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم»، لمحمد بن عبد الله (أبي بكر) بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقي الشافعي، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين ت ٨٤٢ هـــ، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ج١، ص ١٢٥.

٥٤ «أعيان العصر وأعوان النصر» ج٥، ص ٣٤٥، «بغية الوعاة» ج٢، ص ١٩٩، «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة»، ص ٢١٧.

٥٥ «أعيان العصر» ج٤، ص ١٩٤-١٩٦، «الإحاطة في أخبار غرناطة» ج٣، ص ٢٩، «غاية النهاية» ج٢، ص ٤٣، ٤٤.

٥٦ «الإحاطة في أخبار غرناطة»، ج١، ص ٢٥٩، «غاية النهاية»، ج١، ص ٢٢٠، «بغية الوعاة»، ص ٥٣٥.

٥٧ «أعيان العصر»، ج٤، ص ٥١٩-٥٢٢، «معجم الشيوخ»، ص ٤٠٧-٤٠٩، «الدرر الكامنة»، ج٥، ص ٢٧٤، ٢٧٦.

٥٨ «الوافي بالوفيات»، ج٢١، ص ١٦٦،١٦٧، «معجم الشيوخ»، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ت ٧٧١ هـــ، تخريج: شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي ٧٠٣ - ٧٥٩ هـــ، تحقيق: الدكتور بشار عواد، رائد يوسف العنبكي، مصطفى إسماعيل الأعظمي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ٢٧٨-٢٨١، «بغية الوعاة»، ج٢، ص ١٧٦، ١٧٧.

٣. سعيد بن محمد بن سعيد المِلْياني[٥٩] توفي في سادس شوال سنة إحدى وسبعين وسبعمائة[٦٠].

٤. عبد الرَّحِيم بن الْحسن بن على بن عمر الْأُمَوِي الأسنوي الفقيه الشافعي الأصولي النحوي العروضي، نزيل القاهرة، الشيخ جمال الدين أبو محمد. توفي سنة اثنتين وسبعين وسبعمائة[٦١].

من مؤلفاته:

كتب بخط يده في رسالة إلى صلاح الدين الصفدي[٦٢] جاء فيها:

وأما ما صنفت فمن ذلك: «البحر المحيط» في تفسير القرآن العظيم، «إتحاف الأريب بما في القرآن من الغريب»، كتاب «الأسفار» الملخص من كتاب الصفار، شرحًا لكتاب سيبويه، كتاب «التجريد لأحكام سيبويه»، كتاب «التذييل والتكميل في شرح التسهيل»، كتاب «التنخيل الملخص من شرح التسهيل»، كتاب «التذكرة»، كتاب «المبدع في التصريف»، كتاب «الموفور»، كتاب «التقريب»[٦٣]، كتاب «التدريب»[٦٤]، كتاب «غاية الإحسان»[٦٥]، كتاب «النكت الحسان»، كتاب «الشذا في مسألة كذا»، كتاب «الفصل في أحكام الفصل»، كتاب «اللمحة»، كتاب «الشذرة»[٦٦]، كتاب «الارتضاء في الفرق بين الضاد والظاء»، كتاب «عقد اللآلي»[٦٧]، كتاب «نكت الأمالي»، كتاب «النافع في قراءة نافع»، «الأثير في قراءة ابن كثير»، «المورد الغمر في قراءة أبي عمرو»، «الروض الباسم في قراءة

٥٩ نسبة إلى مليانة، وهي مدينة بشمال الجزائر تقع جنوب مدينة شرشال الساحلية.

٦٠ «الدرر الكامنة»، ج٢، ص ٢٧١،٢٧٢، «بغية الوعاة»، ج١، ص ٥٨٨.

٦١ «الدرر الكامنة»، ج٣، ص ١٤٧-١٥٠، «بغية الوعاة»، ج٢، ص ٩٢، «شذرات الذهب»، ج٨، ص ٣٨٣.

٦٢ خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الإمام الأوحد الأديب البارع المؤرخ المتقن، صلاح الدين أبو الصفاء، ولد سنة ست وتسعين وست مئة تقريبًا، ومات ليلة الأحد عاشر شوال سنة أربع وستين وسبع مئة، ودفن بمقابر الصوفية. «معجم الشيوخ»، ص ١٧٨.

٦٣ «التقريب مختصر كتاب المقرب في النحو» لابن عصفور.

٦٤ «التدريب شرح كتاب المقرب في النحو» لابن عصفور.

٦٥ في النحو.

٦٦ كلاهما في النحو.

٦٧ «عقد اللآلي في القراءات السبع العوالي» على وزن الشاطبية وقافيتها.

عاصم»، «المزن الهامر في قراءة ابن عامر»، «الرمزة في قراءة حمزة»، «تقريب النائي في قراءة الكسائي»، «غاية المطلوب في قراءة يعقوب»، «قصيدة النير الجلي في قراءة زيد بن علي»، «الوهاج في اختصار المنهاج»، «الأنور الأجلى في اختصار المُحَلَّى»، «الحلل الحالية في أسانيد القرآن العالية»، كتاب «الإعلام بأركان الإسلام»، «نثر الزهر ونظم الزهر»، «قطر الحبي في جواب أسئلة الذهبي»، «فهرست مسموعاتي»، «نوافث السحر في دمائث الشعر»، «تحفة الندس في نحاة الأندلس»، «الأبيات الوافية في علم القافية»، «جزء في الحديث مشيخة ابن أبي منصور»، كتاب «الإدراك للسان الأتراك»، «زهو الملك في نحو الترك»، «نفحة المسك في سيرة الترك»، كتاب «الأفعال في لسان الترك»، «مُنْطِق الخرس في لسان الفرس».

ومما لم يكمل تصنيفه: كتاب «مسلك الرشد في تجريد مسائل نهاية ابن رشد»، كتاب «منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك»، «نهاية الإغراب في علمي التصريف والإعراب» (رجز)، «مجاني الهصر في آداب وتواريخ لأهل العصر»، «خلاصة التبيان في علمي البديع والبيان» (رجز)، «نور الغبش في لسان الحبش»، «المخبور في لسان اليخمور»[٦٨].

وله ديوان شعر، قال الزركلي: وله شعر في ديوان مرتب على الحروف رأيته في خزانة الرباط (٦٩ أوقاف)[٦٩].

وفاته.

توفي الإمام أبو حيان رحمه الله في الثامن والعشرين من صفر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بالقاهرة[٧٠].

---

٦٨ «الوافي بالوفيات»، ج٥، ص ١٨٤،١٨٥، و«الدرر الكامنة»، ج٦، ص ٥٩،٦٠، «بغية الوعاة» ج١، ص ٢٨٢،٢٨٣، «طبقات المفسرين» ج٢، ص ٢٩٠، «معجم المؤلفين»، ج١٢، ص ١٣٠، لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق ت ١٤٠٨ هـ، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، ومن كتبه أيضًا: «التذكرة في العربية»، «الارتشاف ومختصره».

٦٩ «الأعلام»، ج٧، ص ١٥٢، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي ت ١٣٩٦ هـ، دار العلم للملايين، الطبعة ١٥، مايو ٢٠٠٢م.

٧٠ «الوافي بالوفيات»، ج٥، ص ١٨٥، «الدرر الكامنة»، ج٦، ص ٦٥، «غاية النهاية»، ج٢، ص ٢٥٠.

المبحث الرابع
التعريف بتفسير أبي حيان المسمى «البحر المحيط»، ويتضمن:
«مصادره - سبب تأليفه - منهجه فيه»

مصادر تفسير البحر المحيط

اعتمد أبو حيان على عدة **تفاسير** اقتباسًا ونقلًا ومناقشةً، منها:

- «**التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير**»: لشيخ أبي حيان الإمام جمال الدين محمد بن سليمان بن حسن بن حسين المقدسي، المعروف بـــ«ابن النقيب».
- «**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**»: للإمام عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي.
- «**الكشاف عن غوامض التنـــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**»: للإمام أبو القاسم جار الله الزمخشري.

ومن كتب **القراءات** اعتمد على:

- «**الإقناع**»: للإمام أبي جعفر بن الباذش.
- «**المصباح**»: لأبي الكرم الشهرزوري.
- «**المحتسب في تبيين شواذ القراءات**»: لأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة ٣٩٢هـــ.
- «**التيسر وكتاب جامع البيان في القراءات السبع**»: للإمام أبي عمرو الداني.

ومن كتب **النحو** اعتمد على:

- «**الكتاب**»: لأبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه.
- «**تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**»: لأبي عبد الله محمد بن مالك الجياني الطائي.
- «**الممتع**»: للإمام أبي الحسن علي بن عصفور الحضرمي.

ومن كتب **أصول الفقه** اعتمد على:

- «**المحصول**»: لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي.
- «**الإشارة**»: لأبي الوليد الباجي.
- «**شرح كتاب الإشارة**»: للشيخ الأستاذ أبي جعفر بن الزبير.

- «**مختصر المحصول**»: لابن بنت العراقي.
- «**القواعد**»: لشمس الدين محمود الأصبهاني.

ومن كتب **البلاغة** اعتمد على:

- «**منهاج البلغاء وسراج الأدباء**»: لأبي الحسن حازم بن محمد بن حازم الأندلسي الأنصاري.
- «**نظام القرآن**»: للجاحظ.
- «**الانتصار في إعجاز القرآن**»: لأبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني.

سبب تصنيفه

السبب الذي دعا المصنف إلى تأليفه أنه كان مكلَّفًا بتدريس التفسير في قبة الملك المنصور سيف الدين قلاوون، وذلك في عهد ولده السلطان القاهر الملك الناصر محمد بن قلاوون، فكان ذلك سببًا في الشروع في تأليف هذا التفسير. يقول ﵀: «.. فأتاح الله لي ذلك قبل بلوغ ذلك العقد، وبلَّغني ما كنت أروم من ذلك القصد، وذلك بانتصابي مدرسًا في علم التفسير، في قبة السلطان الملك المنصور –قدَّس الله مرقده وبل بمزن الرحمة معهده– وذلك في دولة ولده السلطان القاهر، الملك الناصر، الذي رد الله به الحق إلى أهله، وأسبغ على العالم وارف ظله»[٧١].

منهج أبي حيان في تفسيره:

يُعد تفسيره من التفاسير القائمة على اللغة والنحو، من هنا جاء تفسيره قويًّا في بابه، محكمًا في بنيانه؛ لأن القرآن عربي، فلا بدَّ لتفسيره من الرجوع إلى اللغة العربية، والاستعانة بها في شرح ألفاظه، وإعراب كلماته، ومعرفة مشتقاته، ولقد كان لتفسير أبي حيان النصيب

---

٧١ «البحر المحيط»، ج١، ص ١٠٠.

الأوفر في هذا المضمار عن بقية التفاسير التي رأيناها، واطلعنا عليها، وقرأنا فيها، وقد كان منهجه رحمه الله كالتالي:

يتكلم على مفردات الآية التي يريد تفسيرها لفظة لفظة، وذلك بما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التي لتلك اللفظة قبل التركيب، إذا كان للكلمة معنيان أو معان ذكر ذلك في أول موضع فيه تلك الكلمة لينظر ما يناسب لها من تلك المعاني في كل موضع تقع فيه فيحمل عليه، من غير تطويل ممل، ولا اختصار مخل.

يقول في مقدمة تفسيره: «.. ولا أكرر الكلام في لفظ سبق، ولا في جملة تقدم الكلام عليها، وفي آية فسرت؛ بل أذكر في كثير منها الحوالة على الموضع الذي تكلم فيه على تلك اللفظة أو الجملة أو الآية، وإن عرض تكرير فبمزيد فائدة».

ثم يشرع في تفسير الآية ذاكرًا سبب نزولها إذا كان هناك سبب نزول، وبعد أن يذكر سبب أو أسباب النـــزول، والناسخ والمنسوخ، يبين مناسبة الآية، ومناسبة الآيات، وارتباطها بالسابقة واللاحقة من الأمور التي يجب أن يوليها المفسر اهتمامه.

الباب الأول

التفسير المقارن وضوابطه

وفيه فصلان:

الفصل الأول: «معنى التفسير وبيان أقسامه».

الفصل الثاني: «التفسير المقارن»: (تعريفه - ضوابطه - مجالاته - الفرق بينه وبين مناهج التفسير الأخرى).

«الفصل الأول»

معنى التفسير وبيان أقسامه.

أولًا: تعريف التفسير:

أ – **التفسير لغةً**: هو مصدر «فسَّر» بتشديد السين، الذي هو مضعف «فَسَرَ» بالتخفيف، الذي مصدره «الفَسْر»، وكلاهما فعل متعدٍ. قال ابن منظور: «فَسَرَ الشيء، يَفْسِرُهُ بالكسر، ويَفْسُرُهُ بالضم، فَسْرًا، وفَسَّرَهُ: أبانه. والفَسْرُ: كشف المغطى. والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل. واستَفْسَرْتُه كذا، أي: سألته أن يُفَسِّرَهُ لي ..»[٧٢].

التفسير في اللغة: الاستبانة والكشف[٧٣].

قال ابن فارس: «فسر» الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه[٧٤]. وقد ذكر السيوطي: بأن التفسير على وزن «تفعيل» من الفسر، وهو البيان والكشف[٧٥]، ويُقال: هو مقلوب «السفر»، تقول: أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل: مأخوذ من التفسرة وهي اسمٌ لما يعرِفُ به الطبيبُ المرضَ[٧٦].

وأما الراغب الأصفهاني فقد جعل التفسير أعم من التأويل بقوله: والتفسيرُ قد يُقال فيما يختصُ بمفرداتِ الألفاظِ وغريبها وفيما يختصُ بالتأويل، ولهذا يُقال تفسيرُ الرؤيا وتأويلُها[٧٧] وسوف أسوق لاحقا ما ذكره صاحب التفسير والمفسرون في الخلاف الدائر بين العلماء في الفرق التفسير والتأويل، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[٧٨]، والمراد: أي أحسن توضيحًا وبيانا للمطلوب.

٧٢ «لسان العرب»، لابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة، تولى تحقيقها نخبة من العلماء العاملين بدار المعارف، ح٤، ص ٣٤١٢.

٧٣ «البحر المحيط»، ج١، ص ٢٦.

٧٤ «معجم مقاييس اللغة»، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ – ١٩٩١م، ح ٤، ص ٥٠٤.

٧٥ «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ج١، ص ٩.

٧٦ «الإتقان في علوم القرآن»، للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ح٢، ص ١٧٣.

٧٧ «المفردات في غريب القرآن»، لأبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص٣٨٠.

٧٨) [سورة الفرقان: ٣٣].

ويوضح أبو البقاء المعنى اللغوي حيث يقول: «التفسيرُ هو الاستبانةُ والكشف، والعبارة عن الشيء بلفـــظٍ أسهلٍ وأيسرٍ من لفظ الأصل، وقال أهل البيان: التفسيرُ هو أن يكون في الكـــلام لبسٌ وخفـــاءٌ فيُؤتـــى بما يزيلـــه ويفسره»[٧٩].

وبهذه النبذة للمعنى اللغوي للتفسير واشتقاقاتها يتضح المراد بمدلول هذه اللفظة التي جاء ذكرهـــا فـــي كتـــاب الله ولمـــرةٍ واحـــدةٍ بسورة الفرقان. والأمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى توضيح حيث تعاضدت أقوال علماء اللغة في بيان ذلك وتوضيحه.

ب – التفسير اصطلاحًا:

عرفه أبو حيان بقوله: «هو علمٌ يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحمَلُ عليها حالة التركيب، وتتماتٌ لذلك».

فقولنا علم: هو جنس يشمل سائر العلوم.

وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن: هذا هو علم القراءات.

وقولنا ومدلولاتها: أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم. وقولنا وأحكامها الإفرادية والتركيبية: هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، ومعانيها.

وقولنا التي تحمل عليها حالة التركيب: شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئًا، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز.

وقولنا: وتتمات لذلك هو معرفة النسخ، وسبب الترول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك»[٨٠].

وعرفه الزركشي بقوله: «هو علمٌ يُعْرَفُ به فهم كتاب الله المترَّل على نبيه محمد، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»[٨١].

---

٧٩ «الكليات» معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، ص ٢٦٠.

٨٠ «البحر المحيط»، ج١، ص ٢٦.

وعرفه الطاهر ابن عاشور بقوله: «هو اسمٌ للعلْمِ الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يُستفاد منها باختصار أو توسع»[٨٢].

وبالنظر في أقوال العلماء عامة نجد أنه يمكن الجمع بينها باعتبار أنها متحدة من جهة المعنى وما تهدف إليه، وإن كانت مختلفة من جهة اللفظ والنظم، فجميعها يلتقي على أن التفسير: «هو علمٌ يبحث عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[٨٣].

الفرق بين التفسير والتأويل والنسبة بينهما:

يقول الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون: اختلف العلماء في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، وفي تحديد النسبة بينهما اختلافًا نتجت عنه أقوال كثيرة، وكأن التفرقة بين التفسير والتأويل أمر معضل استعصى حله على كثير من الناس إلا مَن سعى بين يديه شعاع مِن نور الهداية والتوفيق، ولهذا بالغ ابن حبيب النيسابوري فقال: «نبغ في زماننا مفسِّرون لو سُئِلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه». وليس بعيدًا أن يكون منشأ هذا الخلاف؛ هو ما ذهب إليه الأستاذ أمين الخولي؛ حيث يقول: «وأحسب أن منشأ هذا كله، هو استعمال القرآن لكلمة التأويل، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب».

وهذه هي أقوال العلماء أبسطها بين يدي القارئ ليقف على مبلغ هذا الاختلاف، وليخلص هو برأي في المسألة يوافق ذوقه العلمي ويرضيه.

قال أبو عبيدة وطائفة معه: «التفسير والتأويل بمعنى واحد" فهما مترادفان وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير».

قال الراغب الأصفهاني: «التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يُستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا. والتأويل يُستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفى غيرها. والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ. والتأويل أكثره

---

٨١ «البرهان في علوم القرآن»، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م، ج١، ص ١٣.

٨٢ «التحرير والتنوير»، لمحمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس، ١٩٩٧م، ج١، ص ١١.

٨٣ «مناهل العرفان في علوم القرآن»، لمحمد عبد العظيم الزُّرْقاني، (ت: ١٣٦٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج٢، ص ٣.

يستعمل في الجمل، فالتفسير إما أن يُستعمل في غريب الألفاظ كـ«البَحيرة والسائبة والوصيلة» أو في تبين المراد وشرحه كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [٨٤]، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا بمعرفتها، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾ [٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [٨٦].

وأما التأويل: فإنه يُستعمل مرة عامًّا، ومرة خاصًّا، نحو «الكفر» المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري خاصة. و«الإيمان» المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفى تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة، نحو لفظ «وجد» المستعمل في الجد والوجد والوجود»[٨٧].

٣ – قال الماوردي: «التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهى عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله»، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

٤ – قال أبو طالب الثعلبي: «التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازًا، كتفسير (الصراط) بالطريق، و(الصَيِّب) بالمطر. والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثاله قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلۡمِرۡصَادِ﴾ [٨٨] .. تفسيره أنه من الرصد، يقال: رصدته رقبته، والمرصاد مفعال منه، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة، والاستعداد للعرض عليه. وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة»، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

٥ – قال البغوي ووافقه الكواشي: «التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسُّنَّة من طريق الاستنباط. والتفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها»، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

٨٤[سورة البقرة: ٤٣].

٨٥ [سورة التوبة: ٣٧].

٨٦ [سورة البقرة: ١٨٩].

٨٧ «التفسير والمفسرون»، ج١، ص ١٧.

٨٨ [سورة الفجر: ١٤].

٦ – قال بعضهم: «التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية»، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

٧ – التفسير هو بيان المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة. فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخرين، وقد نبَّه إلى هذا الرأي الأخير العلامة الآلوسي في مقدمة تفسيره؛ حيث قال بعد أن استعرض بعض أقوال العلماء في هذا الموضوع: «وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العُرْف، فكل الأقوال فيه –ما سمعتها وما لم تسمعها– مخالف للعُرْف اليوم؛ إذ قد تعورف من غير نكير: أن التأويل إشارة قدسية، ومعارف سبحانية، تنكشف من سجف العبارات للسالكين، وتنهل من سُحُبِ الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك.

وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة، فلا أظنك في مرية من رد هذه الأقوال، أو بوجه ما، فلا أراد ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعًا، وفى كل إرجاع كشفًا، فافهم».

وقد رد على مقالة الآلوسي هذه شيخنا العلامة أ.د/ إبراهيم خليفة بقوله: «إن عنى هذا العلامة من العرف عرف عصره حسبما هو متبادر من قوله (مخالفة للعرف اليوم) فلعمر الحق ليس عرف عصره حاكما على ما سواه من الأعصار، وما ينبغي أن يكون، وإن عنى به ما يشمل عرف جميع الأعصار فغير مسلم قطعا.

كيف ولو كان في المسألة عرف أو اصطلاح واحد قد تعورف عليه من غير نكير، ما اختلفت أقوال العلماء فيه كل هذا الاختلاف على ما رأيت فإن المعروف عرفا كالمنصوص نصًّا، أو المشروط شرطًا كما يقول أهل الأصول. ولكنها ذلة الجواد ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، على أن قوله بعد ذلك بأن في كل كشف إرجاعا وفي كل إرجاع كشفا ليس مما ينبغي، وإنما التحقيق في ذلك ما بينا من أن النسبة بين الكشف الذي هو مدلول التفسير لغة وبين الرجع الذي هو أحد مدلولي التأويل لغة كما عرفت هي العموم والخصوص من وجه»[٨٩].

هذه هي أهم الأقوال في الفرق بين التفسير والتأويل. وهناك أقوال أخرى أعرضنا عنها مخافة التطويل.

---

٨٩ «دراسات في مناهج المفسرين» أ.د/ إبراهيم خليفة (٢٠/١).

والذي تميل إليه النفس من هذه الأقوال: هو أن التفسير ما كان راجعًا إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعًا إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله ﷺ، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم؛ وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل.

والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك. قال الزركشي: «وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل: التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط»[٩٠].

وقد رد شيخنا العلامة أ.د/ إبراهيم خليفة بقوله: «وما قاله الشيخ –رحمه الله– سواء في التفسير وفي التأويل جميعًا غير متجه عندنا، أما التفسير فحتى لو سلمنا له قضية اشتراط الجزم في الكشف عن مراد الله تعالى، فإن ذلك لا يتوقف على كونه من طريق الرواية، بل يمكن أن يتحقق الجزم كذلك من قطع العقل بتعين المعنى واستحالة إرادة غيره من الكلمة أو الجملة القرآنية».

وختم مقالته بما يحسم هذا الخلاف بقوله: «والنسبة إذن بين التفسير بهذا المعنى الواسع الذي استقر عليه العرف العام والخاص كما قلنا، وبين التأويل بالمعنى الذي قلناه ووجهناه – هي العموم والخصوص بإطلاق .. فكل تأويل تفسير، ولا عكس.

يجتمعان في بيان ما يحتاج إلى التأمل وإمعان النظر، وينفرد التفسير في بيان ما لا يحتاج بيانه إلى ذلك»[٩١].

---

٩٠ «التفسير والمفسرون»، ج١، ص ١٨.

٩١ «دراسات في مناهج المفسرين» (٢١/١)، «مقالات في التأويل» أ.د. محمد سالم أبو عاصي صـ٤٠.

أقسام التفسير

للتفسير أقسام عدة، وكل قسم مبني على اعتبار، ويكون هذا الاعتبار بالنظر إلى جهة من جهات التفسير.

ويمكن تقسيم هذه الاعتبارات إلى ما يلي:

١ – التقسيم الأول: باعتبار معرفة الناس له.

٢ – التقسيم الثاني: باعتبار طريق الوصول إليه.

٣ – التقسيم الثالث: باعتبار أساليبه.

٤ – التقسيم الرابع: باعتبار اتجاهات المفسرين فيه.

هذه بعض الاعتبارات، وهناك اعتبارات أخرى يمكن تقسيم التفسير عليها، كاللفظ والمعنى والاعتبار الزماني، والمكاني وغيرها.

التقسيم الأول: باعتبار معرفة الناس له

يقول الدكتور نور الدين عتر: «وقد ورد في ذلك بيان عن أقدم إمام في التفسير هو رئيس المفسرين عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما، نورده بلفظه، قال ابن عباس: «التفسير أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله»».

وهو تقسيم صحيح ودقيق:

- أما التفسير الذي تعرفه العرب بلغاتها: فهو ما يرجع إلى اللسان العربي من اللغة والإعراب وعلوم العربية.
- وأما التفسير الذي لا يعذر أحد بجهالته: فهو ما يظهر للأفهام معرفة معناه من القرآن ظهورًا لا خفاء فيه.
- وأما التفسير الذي يعلمه العلماء: فهو ما يرجع إلى اجتهادهم ودقة نظرهم في استنباط دقائقه من المعاني الخفية أو أوجه البلاغة المعجزة، أو الأحكام الفقهية، أو غير ذلك بحسب اختصاص العالم الباحث.

- وأما التفسير الذي لا يعلمه إلا الله: فهو ما يتعلق بحقائق المغيبات»[٩٢].

تفصيل هذه الأوجه وبناء الحكم عليها.

الوجه الأول: ما تعرفه العرب من كلامها:

يشمل هذا القسم ألفاظ القرآن، وأساليبه في الخطاب، وذلك لأنه نزل بلغتهم وعلى طرائقهم في الكلام. وهذه الألفاظ والأساليب معلومةٌ لديهم غير خافية، وإن كان قد يخفى على أفراد منهم شيء منها، وذلك لغرابتها على مسمعه، أو لعدم اعتياده عليها في لغة قومه، كما خفي على ابن عباس بعض معاني مفرداته؛ كلفظ «فاطر»، وغيرها. ولذا تجد في تفاسير السلف تفسيرهم اللغوي لمعنى الصمد، والكفؤ، والفلق، والغاسق .. إلخ.

الوجه الثاني: ما لا يعذر أحد بجهله.

وهذا يشمل الأمر بالفرائض، والنهي عن المحارم، وأصول الأخلاق والعقائد. فقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ**﴾[٩٣]، وقوله: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ**﴾[٩٤]، وقوله: ﴿**كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ**﴾[٩٥]، لا يعذر أحد بجهل مثل هذه الخطابات، وهو يقرأ القرآن.

وكذا يدخل فيه ما جاء من أمر بالصدق والأمانة والنهي عن الكذب والخيانة، وعن إتيان الفواحش، وغير هذه من الأوامر والنواهي المتعلقة بالأخلاق.

ويدخل فيه ما يتعلق بالعقائد كقوله تعالى: ﴿**فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ**﴾[٩٦]، وقوله: ﴿**وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ**﴾[٩٧]، وغيرها من الأوامر والنواهي المتعلقة بالتوحيد.

---

٩٢ «علوم القرآن الكريم»، لنور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ص: ٧٣.

٩٣ [سورة البقرة: ١١٠].

٩٤ [آل عمران: ٩٧].

٩٥ [سورة البقرة: ١٨٣].

٩٦ [سورة محمد: ١٩].

الوجه الثالث: ما تعلمه العلماء.

ومما يشمله هذا القسم، ما تشابه منه على عامة الناس، وما يستنبط منه من فوائد وأحكام.

الوجه الرابع: ما لا يعلمه إلا الله.

ومن ادعى علمه فقد كذب، ويشمل هذا حقائق المغيبات، ووقت وقوعها. فالدابة التي تخرج في آخر الزمان لا يعلم كيفها وحقيقتها إلا الله، ولا يعلم وقت خروجها إلا الله، وهكذا سائر الغيبيات[٩٨].

القسم الثاني: باعتبار طريق الوصول إليه.

ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين.

الأول: ما يكون طريق الوصول إليه الأثر، وهو **التفسير بالمأثور**.

وأشهر أمثلته تفسير ابن جرير وتفسير أبي الليث السمرقندي والدر المنثور في التفسير بالمأثور وتفسير ابن كثير وتفسير البغوي.

---

٩٧ [سورة الأنبياء: ٢٥].

٩٨ «فصول في أصول التفسير»، للدكتور مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ص ٣١.

مصادر التفسير المأثور الأربعة[٩٩]

١. تفسير القرآن بالقرآن:

مثال ما جاء في القرآن قوله سبحانه: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [١٠٠]، فإن كلمة من الفجر بيان وشرح للمراد من كلمة الخيط الأبيض التي قبلها وكذلك قوله سبحانه: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [١٠١]، فإنها بيان للفظ كلمات من قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [١٠٢]، على بعض وجوه التفاسير وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [١٠٣] الآية، فإنها بيان للفظ ما يتلى عليكم من قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [١٠٥] الآية، فإنها بيان للعهدين في قوله سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [١٠٦]، الأول للأول والثاني للثاني وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ [١٠٧]، فإن كلمة ﴿ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ بيان لكلمة الطارق التي قبلها وغير ذلك كثير يعلم بالتدبر لكتاب الله تعالى.

---

٩٩ «مناهل العرفان في علوم القرآن»، ج٢، ص ١٢.

١٠٠ [سورة البقرة: ١٨٧].

١٠١ [سورة الأعراف: ٢٣].

١٠٢ [سورة البقرة: ٣٧].

١٠٣ [سورة المائدة: ٣].

١٠٤ [سورة المائدة: ١].

١٠٥ [سورة المائدة: ١٢].

١٠٦ [سورة البقرة: ٤٠].

١٠٧ [سورة الطارق: ٢، ٣].

٢. تفسير القرآن بالسنة:

ومثال ما جاء في السنة شرحا للقرآن أنه فسر الظلم بالشرك في قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [١٠٨]، وأيد تفسيره هذا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [١٠٩]، وفسر الحساب اليسير بالعرض حين قال: «**من نوقش الحساب عذب**»[١١٠] فقالت له السيدة عائشة: أو ليس قد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَـٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَيَنقَلِبُ ۝٨ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾ [١١١]، فقال ﷺ: «**ذلك العرض**» بيانًا للحساب اليسير، وكذلك فسَّر الرسول ﷺ القوة بالرمي، في قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [١١٢] وفي صحيح كتب السنة من ذلك شيء كثير.

وكلا هذين القسمين لا شك في قبوله، أما الأول فلأن الله تعالى أعلم بمراد نفسه من غيره وأصدق الحديث كتاب الله تعالى، وأما الثاني فلأن خير الهدي هدي سيدنا محمد ﷺ ووظيفته البيان والشرح مع أنا نقطع بعصمته وتوفيقه، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [١١٣].

٣. تفسير القرآن بأقوال الصحابة:

بقي القسم الثالث وهو بيان القرآن بما صح وروده عن الصحابة رضوان الله عليهم، قال الحاكم في المستدرك: إن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتتريل له حكم المرفوع كذلك أطلق الحاكم وقيده بعضهم بما كان في بيان التزول ونحوه مما لا مجال للرأي فيه وإلا فهو من الموقوف. ووجهة نظر الحاكم ومن وافقه أن الصحابة رضوان الله عليهم قد شاهدوا

---

١٠٨ [سورة الأنعام: ٨٢].

١٠٩ [سورة لقمان: ١٣].

١١٠ أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذب (١١١/٨ برقم ٦٥٣٦)، وأبو داود في «سننه» كتاب الجنائز، باب عيادة النساء (١٨٤/٣ برقم ٣٠٩٣).

١١١ [سورة الانشقاق: ٧-٩].

١١٢ [سورة الأنفال: ٦٠].

١١٣ [سورة النحل: ٤٤].

الوحي والتتريل وعرفوا وعاينوا من أسباب الترول ما يكشف لهم النقاب عن معاني الكتاب ولهم من سلامة فطرهم وصفاء نفوسهم وعلو كعبهم في الفصاحة والبيان ما يمكنهم من الفهم الصحيح لكلام الله، وما يجعلهم يوقنون بمراده من تتريله وهداه.

٤. تفسير القرآن بأقوال التابعين:

أما ما ينقل عن التابعين ففيه خلاف العلماء منهم من اعتبره من المأثور لأنهم تلقوه من الصحابة غالبا ومنهم من قال إنه من التفسير بالرأي.

وفي تفسير ابن جرير الطبري كثير من النقول عن الصحابة والتابعين في بيان القرآن الكريم.

بيد أن الحافظ ابن كثير يقول: إن أكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب، قال بعضهم وجل ذلك في قصص الرسل مع أقوامهم وما يتعلق بكتبهم، ومعجزاتهم وفي تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف، ومدينة إرم ذات العماد، وسحر بابل، وفي أمور الغيب من أشراط الساعة وقيامتها وما يكون فيها وبعدها، وجل ذلك خرافات ومفتريات صدقهم فيها الرواة، حتى بعض الصحابة ﭬ، ولذلك قال الإمام أحمد: ثلاثة ليس لها أصل «التفسير والملاحم والمغازي». وكان الواجب جمع الروايات المفيدة في كتب مستقلة كبعض كتب الحديث، وبيان قيمة أسانيدها، ثم يذكر في التفسير ما يصح منها بدون سند، كما يذكر الحديث في كتب الفقه لكن يعزى إلى مخرجه. وقد نقلت كثيرا مما ذكرته بنصه من مناهل العرفان في علوم القرآن، لكونه قد فصل المسألة تفصيلًا حسنًا، والله أعلم.

الثاني من أقسام التفسير؛ باعتبار طريق الوصول إليه.

وهو ما يكون طريق الوصول إليه الاجتهاد، وهو **التفسير بالرأي**.

ونلاحظ فيه أن كل بارع في فن يقتصر غالبًا في تفسيره على الفن الذي برع فيه. فالمبرز في العلوم العقلية كالفخر الرازي؛ أغرم باستعراض أقوال الحكماء والفلاسفة وشبههم، والرد عليها في تفسيره. والمبرز في الفقه كالقرطبي؛ أولع بتقرير الأدلة للفروع الفقهية والرد على المخالفين. والمبرز في النحو كالزجاج والواحدي في البسيط وأبي حيان في البحر؛ يهتم أعظم الاهتمام بالإعراب ووجوهه ونقل قواعد النحو وفرعها. وأصحاب المذاهب المتطرفة والنحل الضالة يقصدون إلى تأويل الآيات على ما يروج مذاهبهم في التطرف والضلال.

والأخباريون يعنيهم أن يستقصوا القصص والأخبار عمن سلف صحيحة كانت أو باطلة. والإشاريون وأرباب التصوف؛ تهمهم ناحية الترغيب والترهيب والزهد والقناعة والرضا فيفسرون القرآن بما يوافق مشاربهم وأذواقهم.

وعلى الإجمال نرى كل نابغة في فن أو داعية إلى مذهب أو فكرة يجتهد في تفسير الآيات بما يوافق فنه ويلائم مشربه، ويناصر مذهبه، ولو كان بعيدًا كل البعد عن المقصد الذي نزل من أجله القرآن، ولقد غالى بعضهم فجعل القرآن مشتملًا على العلوم الكونية كالطبيعة والكيمياء والحساب والجبر وما إلى ذلك.

والخلاصة هنا أنه يجب على المفسر ملاحظة أن القرآن كتاب هداية وإعجاز، وأن يجعل هدفه الأعلى ومقصده الأسمى إظهار هدايات الله من كلامه، وبيان وجوه إعجازه في كتابه ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[١١٤].

والتفسير على هذ التقسيم -أعني باعتبار طريق الوصول إليه- قسَّمه العلماء قسمين.

---

١١٤ [سورة الأنفال: ٤٢].

التفسير المحمود والتفسير المذموم

فتفسير الصحابة والتابعين وتفسير الذين اعتمدوا على أقوال الصحابة والتابعين بالأسانيد الصحيحة وتفسير أهل الرأي الموفق الذين جمعوا بين المأثور الصحيح مع حذف أسانيده وبين آرائهم العلمية المعتدلة كل هذه الثلاثة من التفسير المحمود، ويغلب هذا النوع الثالث في عصرنا الحاضر؛ إذ تجمع التفاسير لدينا بين معان مأثورة، ومعان توسعوا في ذكرها عن طريق الرأي والاجتهاد المعتمد على العلم والاعتدال. وهناك نوع رابع هو تفسير أهل الأهواء والبدع وحكمه أنه مذموم[١١٥].

والعبرة في ذلك كله ما قام التفسير على الهوى، أو البدعة، أو الجهل بالعلوم التي ينبغي على المفسر الألمام بها، على أنه لا أحد معصوم من الخطأ؛ وإن وقع أحد المفسرين في الخطأ أو انتصر لمذهبه الخاطئ، فينبغي ألا نرد تفسيره بكل ما فيه، وإنما ننظر ما فيه من حسن فنستفيد منه، وما فيه من خطأ فنتجنبه وننبه عليه.

وإنني لا أتفق مطلقًا مع ما قاله صاحب «مناهل العرفان» في حق الإمام الزمخشري حين قال: «ثم اختلفوا في الزمخشري فمنهم من عد تفسيره من هذا النوع –يعني المذموم– لما فيه من مناحي الاعتزال، ومنهم من قال إن فيه فوائد مهمة يريد بذلك أن يلتمس له المعاذير، وأن يغلب جانب الفوائد التي فيه على جانب الاعتزال الذي يحتويه ولكن عدالة الأحكام تقضي بأن نسوي بين جميع التفاسير، وأن نحاكمها إلى مبدأ واحد فما وافق منها وجه الصواب وكان بمنأى عن البدع والأهواء فهو محمود، وما تورط منها في الخطأ وتخبط في الهوى والبدعة فهو مذموم. لا فرق بين الزمخشري وغير الزمخشري ولا بين معتزلي وغير معتزلي»[١١٦].

---

١١٥ «مناهل العرفان في علوم القرآن»، ج٢، ص ٣٤.

١١٦ المصدر السابق، ج٢، ص ٣٤.

وسبب اختلافي معه لعدة أسباب:

أولها: يقول أن عدالة الأحكام تقتضي بأن نسوي بين جميع التفاسير وأن نحاكمها .. وهذا ليس من العدالة في شيء؛ بل على العكس من ذلك فالعدالة تقتضي أن يوضع كل تفسير بمفرده، فلا يمكن أن يسوى بحال من الأحوال بين تفسير فيه بعض الاعتزال، مليء بالأسرار النحوية، والبلاغية، حاوٍ لجملة من العلوم والفنون مرجع وعمدة في بابه، وبين تفسير مشحون بالأهواء أو الاسرائيليات أو الجهل أو البدع.

ثانيها: إن كان هذا التفسير مذمومًا، فقد كان ينبغي أن يكون مطروحًا عند المفسرين كافة، والحاصل خلاف ذلك، فلا تكاد تجد مفسرًا لا من المتقدمين ولا من المتأخرين إلا واستعان بتفسيره، واستفاد منه، كالرازي، وابن عطية، والأصفهاني، وأبي حيان، وأبي السعود، والآلوسي، وغيرهم، والمفسرون عامتهم عيال عليه، لا يخالف في ذلك مخالف.

ثالثها: المنهج العلمي واضح وهو أن الحكمة ضالة المؤمن، فلا يستقيم قوله: «لا فرق بين الزمخشري وغير الزمخشري»؛ لأن الزمخشري لا يقال عليه هذا وهو من هو!

فهو مدرسة في البلاغة وأحد أعمدتها، وأمام في العربية لا يشق له غبار. وتفسيره شاهد على هذا كله.

رابعها: ربما يقول قائل إن صاحب «مناهل العرفان» لا يقصد أن يطرح تفسيره، وإنما يقصد فقط أن يصنف هذا التفسير على أنه من التفسير بالرأي المذموم فقط، فهي مغالطة أكبر فكيف يكون مذمومًا وفي الوقت نفسه لا ينبغي طرحه.

وخلاصة القول إن هذا التفسير فيه بعض الاعتزال قام العلماء بواجبهم في إظهارها وبيانها وتنقية الكتاب منها، وما عدا ذلك فالكتاب عمدة في بابه حل من المعضلات ما لم يحلها سواه ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**﴾[١١٧] والله أعلم.

---

١١٧ [سورة المائدة: ٨].

قسَّم بعضهم التفسير باعتبار آخر إلى ثلاثة أقسام: تفسير بالرواية، ويسمى التفسير بالمأثور، وتفسير بالدراية، ويسمى التفسير بالرأي، وتفسير بالإشارة، ويسمى **التفسير الإشاري**[١١٨].

القسم ثالث: باعتبار أساليبه

ينقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام:

١ – التفسير التحليلي.

٢ – التفسير الإجمالي.

٣ – التفسير المقارن.

٤ – التفسير الموضوعي.

وإليك تفصيلًا موجزًا عن هذه الأقسام:

١. **التفسير التحليلي**: وهو أن يمضي المفسر في شرحه للقرآن مع النظم القرآني على ما هو موجود في المصحف آية بعد آية وسورة بعد سورة متتبعًا معاني المفردات للألفاظ في شرحها، ذاكرًا ما تضمنته المعاني في جملتها، وما ترمي إليه في تراكيبها، منقبًا عن المناسبات بين مفاصلها، ذاكرًا وجه الرابط بين مقاصدها، مستعينًا على الوصول إلى ما تهدف إليه، وتدل عليه بذكر أسباب الترول وما نقل عن الرسول ﷺ في ذلك أو عن الصحابة والتابعين، مازجًا ذلك تارة بما تستنبطه قريحته، وتمليه عليه ثقافته وتارة بالأبحاث اللغوية[١١٩].

٢. **التفسير الاجمالي**: وهو بيان الآيات القرآنية لتعرض لمعانيها إجمالًا، مع بيان غريب الألفاظ، والربط بين المعاني، وما يستلزم ذلك من سبب نزول، أو ذكر قصة، وذلك

---

١١٨ «مناهل العرفان في علوم القرآن»، ج٢، ص ١١.

١١٩ «التفسير الموضوعي»، للدكتور أحمد الكومي، دار البيان، ١٩٨٢م، الطبعة الأولى، ص ١٠.

بسرعة خاطفة، وتعبير سهل، يعطي صورة مجملة عن الطائفة الكبيرة من الآيات في زمن قليل، وتعبير وجيز، ومن أمثلته تفسير الجلالين، وتفسير محمد فريد وجدي[١٢٠].

٣. **التفسير الموضوعي:** وهو بيان الآيات القرآنية ذات الموضوع الواحد، وإن اختلفت عباراتها، وتعددت أماكنها مع الكشف عن أطراف ذلك الموضوع حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه ويلم بكل أطرافه، ولأن أعوزه ذلك لجأ إلى التعرض لبعض الأحاديث المناسبة للمقام لتزيدها إيضاحًا وبيانًا، له مجموعة صور:

- منها أن يكون عرض الموضوع من خلال القرآن كله؛ كموضوع «بر الوالدين في القرآن».
- منها أن يكون عرض الموضوع من خلال سورة؛ كموضوع «الأخلاق الاجتماعية في سورة الحُجرات».
- منها أن يستعرض المفسر لفظة أو جملة قرآنية، ويبين معانيها في القرآن؛ كلفظة «الأمة في القرآن»، وجملة ﴿**الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ**﴾ في القرآن.

٤. **التفسير المقارن:** وهو بيان الآيات القرآنية على ما كتبه جمع من المفسرين بموازنة آرائهم والمقارنة بين مختلف اتجاهاتهم والبحث عما عساه يكون من التوفيق بين ما ظاهره مختلف من آيات القرآن والأحاديث، وما يكون من ذلك مؤتلفًا أو مختلفًا من الكتب السماوية الأخرى[١٢١]. وقد أفردت له فصلًا مستقلًا لتعلقها بموضوع هذا البحث.

١٢٠ «التفسير الموضوعي»، ص ١٦.

١٢١ «التفسير الموضوعي»، ص ١٧.

رابعًا: باعتبار اتجاهات المفسرين فيه

والاتجاهات في التفسير لها اعتبارات، فمنها ما يكون بالنظر إلى المذهب العقدي للمفسر، فمثلًا:

- **الاتجاه المعتزلي**[١٢٢]، يمثله: تفسير الزمخشري، وتفسير القاضي عبد الجبار.
- **والاتجاه السني الأشعري:** وهو عامة المفسرين، كابن عطية، وأبي حيان، وعلى رأسهم الرازي.
- **والاتجاه السني الماتريدي:** ويمثله تفسير إمام الطائفة أبي منصور الماتريدي، وكتابه تأويلات أهل السنة[١٢٣].
- **والاتجاه الشيعي:** كالتفسير المنسوب للحسن العسكري[١٢٤]، وتفسير التبيان لأبي جعفر الطوسي[١٢٥].

ومنها ما يكون بالنظر إلى العلم الذي غلب على التفسير، ومن أمثلته:

---

١٢٢ صَنَّف كثير من شيوخ المعتزلة تفاسير للقرآن الكريم على أصول مذهبهم، و لم تكن هذه التفاسير أكثر حظًّا من غيرها من كتب التفسير المختلفة؛ حيث امتدت إلى كثير منها يد الزمان، فضاعت بتقادم العهد عليها، وحُرمت المكتبة الإسلامية العامة من معظم هذا التراث العلمي، الذي لو بقي إلى يومنا هذا لألقى لنا ضوءًا واضحًا على مدى التفكير التفسيري، لشيوخ هذا المذهب الاعتزالي، ولكشف لنا عن حقيقة ما يُنسب لبعض شيوخهم من تفسيرات واسعة النطاق، نسمع بها من علمائنا المتقدمين، ونقف منها موقف الحائر بين الشك واليقين، لما يُذكر عنها من الاستفاضة والتضخم إلى حد يكاد يكون متخيلًا أو مبالغًا فيه. «التفسير والمفسرون»، ج١، ص ٢٧٥.

١٢٣ «تأويلات أهل السنة» لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي ٣٣٣هـ، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٤ يقول الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون»: «ومن خلال تتبع هذا التفسير أجزم متوكلًا على الله تعالى أنه غير صحيح النسبة للإمام الحسن العسكري، وأدلة ذلك: أولًا أنه لا يوجد ما يثبت هذه النسبة، ولا يوجد إسناد إلى الحسن بذلك، ثم إن محققو الشيعة أنفسهم لا يجزمون بهذه النسبة نجد ذلك من خلال قولهم التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري».

١٢٥ تأليف أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي٤٦٠هـ، المعروف بشيخ الطائفة، صاحب كتابي «تهذيب الأحكام»، و«الاستبصار». «سير أعلام النبلاء». ج١٣، ص ٤٥٠.

- **الاتجاه اللغوي**: كتاب «معاني القرآن» للفراء، و«مجاز القرآن» لأبي عبيدة
- **الاتجاه النحوي**: كتاب «إعراب القرآن» للنحاس، و«البحر المحيط» لأبي حيان، و«الدر المصون» للسمين الحلبي.
- **الاتجاه البلاغي**: «الكشاف» للزمخشري، و«إرشاد العقل السليم» لأبي السعود، و«التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور.
- **الاتجاه الفقهي**: كـ«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي.

الفصل الثاني

التفسير المقارن:

«تعريفه - ضوابطه - مجالاته - الفرق بينه وبين مناهج التفسير الأخرى»

التفسير المقارن لفظ حديث، وإن كان قد وقعت المقارنة في أقدم التفاسير؛ إلا أن كلمة التفسير المقارن أول من استخدمها على حد علمي هو أ. د. أحمد الكومي في كتابه «التفسير الموضوعي في القرآن الكريم» ١٩٨٠م.

و لم يفرده بالبحث –أعني الكومي– وإنما تكلم عنه كلامًا مجملًا في معرض حديثه عن ألوان التفسير.

التفسير المقارن: مصطلح مُرَكّبٌ تركيبًا وصفيًّا، وللوقوف على تعريف هذا المصطلح المركب لا بدَّ من تعريف جزئيه، كلّ على حدة، لغةً واصطلاحًا، ثم يُجمع بينهما ليُعطي تعريفًا أقربَ ما يكون لهذا المصطلح المعاصر، ولقد أفردت الفصل السابق للحديث عن معنى التفسير بشيء من التفصيل وحان دور تعريف كلمة "المقارن" مفردة، ثم الحديث عن معنى التفسير المقارن.

كلمة **مقارن** في اللغة: من قَرَن، والقَرْن يدل على «جمع شيء إلى شيء»[١٢٦]، أو «شد الشيء إلى الشيء ووصله إليه»[١٢٧]. والمقارن من القرن، فهو على وزن مفاعَل، وهو الذي وقعت عليه المفاعلة وفيه؛ ويقول صاحب لسان العرب: «قارن الشيء مقارنة وقِرانا اقترن به، وصاحبه»[١٢٨].

ومن هنا يظهر أن معنى المقارن لا يخرج عن الجمع والمصاحبة، وإذا أضيفت إليه الباء تضمن معنى الموازنة. «والقِرانُ ككِتابٍ: الجمعُ بين التَّمْرَتَيْنِ في الأَكْلِ والنَّبْلُ المُسْتَوِيَةُ من عَمَلِ رجُلٍ واحدٍ والمُصاحَبَةُ كالمُقارَنةِ»[١٢٩]. "قارنه: مقارنة وقرانا صاحبه، واقترن به، وبين القوم سوّى بينهم، وبين الزوجين قرانًا جمع بينهما، والشيء بالشيء وازنه به (محدثة) وبين الشيئين أو الأشياء وازن بينها، فهو مقارن، ويقال الأدب المقارن أو التشريع المقارن»[١٣٠].

---

١٢٦ «معجم مقاييس اللغة»، لابن فارس، مادة قرن، ج٥، ص ٧٦.

١٢٧ «القاموس المحيط»، للفيروزآبادي، مادة قرن، ص ١٢٢٣.

١٢٨ «لسان العرب»، لابن منظور، مادة قرن، ج١٣، ص ٣٣١.

١٢٩ «القاموس المحيط»، ص ١٥٧٩.

١٣٠ «المعجم الوسيط»، ج٢، ص ٧٣٠.

أما تعريف التفسير المقارن ككلمة واحدة باعتبارها علمًا عليه:

فنقف على تعريف د. الكومي أولًا: «هو بيان الآيات القرآنية على ما كتبه جمع من المفسرين بموازنة آرائهم، والمقارنة بين مختلف اتجاهاتهم، والبحث عما عساه يكون من التوفيق بين ما ظاهره مختلف من آيات القرآن والأحاديث، وما يكون من ذلك مؤتلفًا أو مختلفًا من الكتب السماوية الأخرى»[١٣١].

وبمناقشة هذا التعريف باعتباره الأقدم نجد أن قوله «**بيان الآيات القرآنية**» جنس في التعريف يشمل كل ألوان التفسير.

وقوله: «**على ما كتبه جمع من المفسرين بموازنة آرائهم، والمقارنة بين مختلف اتجاهاتهم**» قيد في التعريف يخرج كل أنواع التفاسير الأخرى، وبعض الاتجاهات الحديثة تنادي بتسميته موازنة باعتبار أن عبارة الموازنة ألطف من المقارنة.

وقوله: «**والبحث عما عساه يكون من التوفيق بين ما ظاهره مختلف من آيات القرآن والأحاديث**» وهذا القيد يدخل في التعريف ما ليس منه؛ لأن ما ظاهرة مختلف في القرآن يرتبط بمبحث موهم الاختلاف والتناقض، وما ظاهره مختلف في الأحاديث يرتبط بتأويل مختلف الحديث. والحقيقة أن التوفيق بين الآيات والأحاديث ليس من التفسير المقارن في شيء؛ لأن المقارنة فيه واقعة بين أقوال المفسرين، وليست المقارنة بين نصوص الشارع ذاتها.

وقوله: «**وما يكون من ذلك مؤتلفًا أو مختلفًا من الكتب السماوية الأخرى**» وهذا أيضا يدخل في التعريف ما ليس منه، وهذا من العجب العجاب، وإلا فما العلاقة بين التفسير المقارن وبين مقارنة الكتب السماوية!

وكذلك الدكتور محمد الشافعي في كتابه «المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم»[١٣٢].

---

١٣١ «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، ص ١٧.

١٣٢ «المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم»، دار البيان، القاهرة ١٩٩٠، ص ٢٦.

ويضيف الدكتور الكومي في شرح المقصود بالتفسير المقارن، قائلًا: «النوع الرابع من التفسير: أن يعمد الباحث إلى جملة من الآيات القرآنية في مكان واحد، ويستطلع آراء المفسرين متتبعًا من كتب في تفسير تلك الجملة من الآيات؛ سواء كانوا من السلف أم كانوا من الخلف، وسواء أكان تفسيرهم من التفسير المنقول أم كان معتمدًا على الرأي، ويوازي بين الاتجاهات المختلفة والمشارب المتنوعة فيما سلكه كل منهم في تفسيره، وما انتهجه في مسلكه، فيرى من كان منهم متأثرًا بالخلاف المذهبي، ومن كان منهم قاصدًا تأييد فرقة من الفرق أو مذهبًا من المذاهب. ويوضح أن منهم من تأثر بفنه الذي غلب عليه وثقافته التي برع فيها؛ ليبرز نواحي كل مفسر في تفسيره، وكيف غلب على هذا نحوه فأكثر من وجوه الإعراب، وعلى ذاك بلاغته فذكر من نواحي الفصل والوصل، والإيجاز والإطناب وعلى آخر قصصه فذكر من الحوادث والقصص مالا يتفق مع المعقول ولا يؤيده المنقول، وكيف غلب على غير أولئك تشيعه أو تصوفه أو ما تمذهب به من معتزلة وأشاعرة، وما ملأت به طائفة أفكارها من علوم كونية ونظريات علمية واتجاهات فلسفية، كل ذلك يكون معرجًا على يستسيغ بنقله، وناقدًا ما لا يقبله بذوقه»[١٣٣].

وعرفه الدكتور مصطفى المشني: «هو التفسير الذي يعنى بالموازنة بين آراء المفسرين وأقوالهم في معاني الآيات القرآنية وموضوعاتها ودلالاتها، والمقارنة بين المفسرين في ضوء تباين ثقافاتهم وفنونهم ومعارفهم، واختلاف مناهجهم وتعدد اتجاهاتهم، وطرائقهم في التفسير، ومناقشة ذلك ضمن منهجية علمية موضوعية، ثم اعتماد الرأي الراجح استنادًا إلى الأدلة المعتبرة في الترجيح»[١٣٤].

وعرفته د. روضة عبد الكريم فرعون بعد مقارنة طويلة بين كثير من التعريفات: «بيان كلام الله تعالى بالراجح من الأقوال التفسيرية، المختلفة اختلافًا معتبرًا، بعد الموازنة بينها في ضوء منهجية علمية منضبطة»[١٣٥].

---

١٣٣ «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، ص ١٤.

١٣٤ «التفسير المقارن، دراسة تأصيلية»، محكم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، عدد ٢٦، ص ١٤٨.

١٣٥ رسالة دكتوراه بعنوان «التفسير المقارن بين النظرية والتطبيق» جامعة العلوم الإسلامية، الأردن، ص٤٣.

وبالنظر في هذه التعاريف وغيرها نجد أنهم اتفقوا على عدة أمور:

أولها: أن التفسير المقارن لونٌ مستقلٌ من ألوان التفسير.

ثانيها: بيان معاني القرآن الكريم مع الجمع بين أكثر من رأي من آراء المفسرين في حالة اختلافهم.

ثالثها: التوفيق إذا أمكن التوفيق والجمع، والترجيح لأحدهما على الآخر.

ونجدهم انفرد البعض منهم بعدة أمور منها:

أولًا: اعتبار إقامة الأدلة المعتبرة على الترجيح جزء من التعريف أم فضلة، وهذا خلاف جوهري فعلى هذا القول يكون من ينقل الأقوال دون ترجيح لا يدخل في التفسير المقارن وهو كلام وجيه، والله أعلم.

ثانيا: جعْل التوفيق بين ما ظاهره مختلف من آيات القرآن من التفسير المقارن، وهو ما قاله د. الكومي، باعتبار أن مبحث دفع توهم الاختلاف والاضطراب لون من ألوان التفسير المقارن، في حين أن بقية التعريفات التي استقت تعريفها من تعريف الدكتور الكومي لم تذكر هذا النوع ضمن التفسير المقارن، ربما اعتبروه نوع مستقل، وأظن أن هذا هو ما استقر عليه الباحثين.

ثالثا: جعْل التوفيق بين ما ظاهره مختلف بين القرآن والسنة من التفسير المقارن. يقول الدكتور الكومي: «وقد يكون ذلك النوع من التفسير المقارن ذا مجال أوسع وبحر أفسح؛ فيتجه في ذلك التفسير إلى مقارنة النصوص القرآنية المشتركة في موضوع واحد، وما جاء في السنة كذلك من الأحاديث، ثم يقارن بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاءت به السنة، وذلك مما يكون ظاهره الاختلاف من مثل قوله تعالى: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ**﴾[١٣٦] وقوله: ﴿**فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ**﴾[١٣٧]. ومن مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ**

١٣٦ [سورة الصافات: ٢٥].

١٣٧ [سورة الرحمن: ٣٩].

وَيُقَٰتِلُونَ﴾ [١٣٨].. الآية، وقوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [١٣٩]
وقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيح: «**لا يدخل أحد منكم الجنة بعمله**»[١٤٠][١٤١].

رابعا: انفرد -أيضًا- الدكتور الكومي بجعل ما يكون مؤتلفًا أو مختلفًا من الكتب السماوية الأخرى، والمقارنة بينهم من التفسير المقارن، وهو من العجب العجاب الذي يبعد عن موضوع التفسير المقارن تمامًا.

ضوابط التفسير المقارن

١-أن يكون الاختلاف بين المفسرين اختلافًا حقيقيًّا، وقد يكون اختلافًا شكليًّا وتكون المقارنة في الصيغة والأسلوب والتعبير والدقيق.

٢- الجمع أو الترجيح في ضوء منهجية علمية منضبطة[١٤٢].

٣- التقيد بمعايير القبول والرد لأقوال المفسرين[١٤٣].

---

١٣٨ [سورة التوبة: ١١١].

١٣٩ [سورة الزخرف: ٧٢].

١٤٠ أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (١٢/٤٤٩، برقم ٧٤٧٨).

١٤١ «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، ص ١٤.

١٤٢ رسالة دكتوراه بعنوان «التفسير المقارن بين النظرية والتطبيق»، د. روضة عبد الكريم فرعون، جامعة العلوم الإسلامية، الأردن، ص ٤٨.

١٤٣ انظر: «معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني»، د. عبد القادر الحسين، دار الغوثاني، دمشق، ص ٣٤.

مجالات التفسير المقارن

الدكتور الكومي عند الحديث عن التفسير المقارن قال ما نصه:

«وقد يكون ذلك النوع من التفسير المقارن ذا مجال أوسع وبحر أفسح؛ فيتجه في ذلك التفسير إلى مقارنة النصوص القرآنية المشتركة في موضوع واحد، وما جاء في السنة كذلك من الأحاديث، ثم يقارن بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاءت به السنة، وذلك مما يكون ظاهره الاختلاف من مثل قوله تعالى: ﴿**وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ**﴾[144] وقوله: ﴿**فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ**﴾[145]. ومن مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ**﴾[146] .. الآية، وقوله: ﴿**وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[147] وقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيح: «**لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله**»[148].

وذلك ما عنيت به العلماء تحت عنوان آخر وهو موهم الاختلاف والتناقض في علوم القرآن ومختلف الحديث في علوم الحديث وقد يتسع النظر بين فيما بين القرآن والكتب السماوية الأخرى ليظهر مدى الاتفاق والافتراق بين ما جاء في تلك الكتب وما جاء في القرآن الكريم.

وقد تكون المقارنة بين النصوص القرآنية ذات القصة الواحدة، أو الموضوع الواحد؛ لتظهر المفارقات بين مختلف التعبيرات عن المعنى الواحد بعبارات تختلف إيجازًا وإطنابًا وتأكيدًا وعدم تأكيد، وأكثر ما يكون ذلك في قصص القرآن، فتكون مهمة المفسر في ذلك البحث عن الأسباب والكشف عن الأسرار والحكم التي من أجلها كانت المخالفة بين التعبيرين والمغايرة بين الأسلوبين إيجازًا تارة، وإطنابًا تارة أخرى، وتعبيرًا بلفظ مرة، ووضع لفظ آخر

---

١٤٤ [سورة الصافات: ٢٥].

١٤٥ [سورة الرحمن: ٣٩].

١٤٦ [سورة التوبة: ١١١].

١٤٧ [سورة الزخرف: ٧٢].

١٤٨ أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (١٢/٤٤٩، برقم ٧٤٧٨).

بدله مرة أخرى، وذلك وإن بحث في مشتبه القرآن إلا أنه نوع آخر من المقارنة والموازنة. وتلك أنواع جميعها -وإن كان أبرزها الأول- تسمى بالتفسير المقارن»[١٤٩] اهـــ.

ومن هنا يمكن القول إن إصرار د. الكومي على إقحام باب موهم الاختلاف والاضطراب، وإقحام المقارنة بين الكتب السماوية في التفسير المقارن مرجعه أن مسمى التفسير المقارن وقتها لم يكن قد تبلور بصورة مستقلة، والله أعلم.

كما يتبين أننا أمام خمسة مجالات أطلق عليها الدكتور الكومي مسمى التفسير المقارن استقر من بعده من العلماء والباحثين على الثلاثة الأول منها فقط، وهم كالآتي:

١- المقارنة بين أقوال المفسرين سواء من السلف أو الخلف حول جملة من الآيات القرآنية في مكان واحد.

٢- المقارنة بين الاتجاهات المختلفة والمشارب المتنوعة فيما سلكه كل منهم في تفسيره، وما انتهجه في مسلكه.

٣- المقارنة بين الآيات المتشابهة في ألفاظها مع بعض التغاير لكشف أسرار النظم البيانية فيها

٤-مقارنة النصوص القرآنية المشتركة في موضوع واحد، وما جاء في السنة من الأحاديث والمقارنة بينهم.

٥-المقارنة بين القرآن الكريم والكتب السماوية السابقة، لإظهار مواضع الاتفاق والاختلاف بينها.

---

١٤٩ «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، دار البيان، ١٩٨٢م، ص ١٤.

الفرق بينه وبين مناهج التفسير الأخرى

أولًا: الفرق بينه وبين التفسير التحليلي:

التفسير التحليلي يقوم على الكشف عن معاني الآيات القرآنية، بالسير مع المصحف آية آية، يحلل أجزائها، ويقف على كل كلمة فيها، شرحًا، وبيانًا.

أما التفسير المقارن فهو جمع لأقوال جمع من المفسرين وقع بينهما الخلاف، فيتم جمع هذه الأقوال المختلفة، وذكر أصل الخلاف وأسبابه ومناقشته.

وعليه فالتفسير التحليلي هو المادة الرئيسية التي تقوم عليها المقارنة، كما هو الحال في هذا البحث، فقد اعتمدت على تفسيرين تحليليين، عقدت المقارنة بينهما، كما أن التفسير التحليلي قد يعتمد في بعض أحيانه المقارنة للوصول إلى الرأي السديد.

ثانيًا: الفرق بينه وبين التفسير الإجمالي:

التفسير الإجمالي يعتبر عرض سريع وإجمالي لمعنى الآية يختلف تمامًا عن التفسير المقارن الذي يجمع الأقوال المختلفة ويوازن ويقارن بينها، وإن في بعض الأحيان يحتاج المفسر إلى المقارنة بين تفسير إجمالي وتفسير آخر، وقد يكون المعنى الإجمالي الذي ارتضاه المفسر يخالفه مفسر آخر، وعندها يمكن المقارنة بين التفاسير الإجمالية أيضًا.

ثالثًا: الفرق بينه وبين التفسير الموضوعي:

استخدام مصطلح التفسير الموضوعي إذا أطلق يراد به جمع الآيات ذات الموضوع الواحد أو المقصد الواحد ويجمع كل ما تضمنته الآيات من معاني حول هذا الموضوع ليصل إلى نتيجة، وهي تناول النص القرآني لهذا الموضوع بصورة أكثر شمولية، أما التفسير المقارن كمصطلح فيختلف عن هذا النوع الذي اصطُلح عليه بالتفسير الموضوعي، لكون التفسير المقارن يناقش الموضع الواحد في القرآن وأقوال مجموعة من المفسرين حوله، وليس جميع الآيات حول الموضوع الواحد كما هو الحال في التفسير الموضوعي، وبهذه التفرقة الحديثة يتباين التفسير الموضوعي عن التفسير المقارن في المفهوم والمنهج والهدف منه، فالتفسير الموضوعي قائم على موضوع مستقل تجمع الآيات الواردة فيه، أما التفسير المقارن يكون بين أقوال المفسرين حول آية، والله أعلم.

الباب الثاني

تفسير سورة الأعراف
بين الزمخشري وأبي حيان
«دراسة مقارنة»

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: القضايا المتعلقة باللغة.

الفصل الثاني: القضايا النحوية والصرفية.

الفصل الثالث: القضايا البلاغية.

الفصل الرابع: القضايا المتعلقة بالعقيدة.

الفصل الأول

القضايا المتعلقة باللغة «وفيه خمسة مسائل»

في هذا الفصل سوف نستعرض المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الزمخشري وأبي حيان من الناحية اللغوية.

المسألة الأولى: معنى كلمة حرج في قوله تعالى:

﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: ٢].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري: «.. ﴿**حَرَجٌ مِّنْهُ**﴾ أى شك منه، كقوله ﴿**فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ**﴾ [١٥٠]، وسمى الشك حرجًا؛ لأن الشاك ضيق الصدر حرجه، كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسحة، أي: لا تشك في أنه مترل من الله، ولا تحرج من تبليغه؛ لأنه كان يخاف قومه وتكذيبهم له وإعراضهم عنه وأذاهم، فكان يضيق صدره من الأداء، ولا ينبسط له، فأمّنه الله ونهاه عن المبالاة بهم» [١٥١].

---

١٥٠ [سورة يونس: ٩٤].

١٥١ «الكشاف»، ج٢، ص ٨٥، ٨٦.

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان: «وفُسِّرَ الحرج هنا بالشك، وهو تفسير قلق، وسمي الشك حرجًا؛ لأن الشاك ضيق الصدر، كما أن المتيقن منشرح الصدر، وإن صح هذا عن ابن عباس[١٥٢]، فيكون مما توجه فيه الخطاب إليه لفظًا، وهو لأمته معنى، أي: فلا يَشُكُّون أنه من عند الله»[١٥٣].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

ذهب الزمخشري في تأويل قوله تعالى: (حرج) إلى أن المراد به: الشك، بينما لم يرتضِ أبو حيان ذلك التأويل، فقال: «وهو تفسير قلق»؛ لأنه يلزم عليه: أن جواز صدور شك من النبي ﷺ في شيء من كتاب الله تعالى، وهو محال.

وبمطالعة كلام المفسرين في هذه المسألة؛ وجدت أن جمهورهم يؤيد كلام أبي حيان، ويفسر (الحرج) في هذه الآية، بالضيق، ومن ذلك:

يقول الماتريدى: «فلا يضيقن صدرك عن الذي فرض اللَّه عليك فيه من البلاغ إلى قومك، وبما فرض عليك من البراءة منهم، ومما يعبدون من دون اللَّه؛ فكأن الرسول ﷺ يخاف ما خافت الرسل من بين يديه، فقال موسى: ﴿فَأَخَافُ أَن يَقۡتُلُونِ﴾[١٥٤]، وقد كان يعرف قومه بالتسرع إلى القتل فيما ليس مثل ما يأتيهم به، فأمنه اللَّه منهم بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[١٥٥]، وقال في آخر هذه السورة: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ شُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾[١٥٦]:

---

١٥٢ ذكر ابن أبي حاتم في «تفسيره»، ج٥، ص ١٤٣٨، أن هذا القول مروي عن ابن عباس، فقال: «حَدَّثَنَا أَبِي، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْبَاهِلِيُّ الطُّورَانِيُّ، ثنا عَبْدُ اللهِ بْنُ رَجَاءٍ الْمَكِّيُّ، عَنْ عُثْمَانَ، أَنَّ الْأَسْوَدَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: ﴿فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾، قَالَ: لَيْسَ شَكٌّ».

وذكر الواحدي في «الوسيط» عن ابن عباس أنه قال: ضيق، فقال الواحدي: «.. ﴿فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾ قال ابن عباس: ضيق. والمعنى: لا يضق صدرك بالإبلاغ وتأدية ما أرسلت به»، ج٢، ص ٣٤٨.

١٥٣ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٨، ٩.

١٥٤ [سورة الشعراء: ١٤].

١٥٥ [سورة المائدة: ٦٧].

١٥٦ [سورة الأعراف: ١٩٥].

يفهموها عن اللّه -تعالى- فإنها من أعظم آيات الله لرسوله ﷺ أعلمه أنهم لا يصلون إلى ما يخاف منهم .. فأمنه اللّه -تعالى- من ذلك، فقال: ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ من البلاغ، ولا يضيقن صدرك بما فرض اللّه عليك من العبادة والحكم الذي تخالف فيه قومك»[١٥٧].

وقال الواحدي: «.. ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ فلا يضيقنَّ صدرك بإبلاغ ما أرسلت به»[١٥٨].

وقال البغوي: «فلا يكن في صدرك حرج منه، قال مجاهد: شك، فالخطاب للرسول ﷺ والمراد به الأمة. وقال أبو العالية: (حرج) أي: ضيق، معناه: لا يضيق ما أرسلت به، لتنذر به»[١٥٩].

وقال الشوكاني: «.. ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾، الحرج: الضيق، أي: لا يكن في صدرك ضيق منه من إبلاغه إلى الناس مخافة أن يكذبوك ويؤذوك، فإن الله حافظك وناصرك. وقيل: المراد لا يضق صدرك؛ حيث لم يؤمنوا به ولم يستجيبوا لك فإنما عليك البلاغ، وقال مجاهد وقتادة: الحرج هنا الشك؛ لأن الشاك ضيق الصدر، أي: لا تشك في أنه مترل من عند الله، وعلى هذا يكون النهي له ﷺ من باب التعريض، والمراد أمته، أي لا يشك أحد منهم في ذلك»[١٦٠].

واقتصر البيضاوي[١٦١]، والنسفي[١٦٢]، على معنى الشك فقط، موافقين بذلك كلام الزمخشري.

---

١٥٧ «تأويلات أهل السنة»، ج٤، ص ٣٤٨.

١٥٨ «الوجيز» للواحدي، ص ٣٨٦، وذكر مثله في «الوسيط»، ج٢، ص ٣٤٨.

١٥٩ «معالم التتريل» ج٢، ص ١٨٠.

١٦٠ «فتح القدير»، ج٢، ص ٢١٢.

١٦١ ونص عبارته: «﴿فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾ أيك شك، فإن الشاك حرج الصدر أو ضيق قلب من تبليغه مخافة أن تكذب فيه، أو تقصر في القيام بحقه، وتوجيه النهي إليه للمبالغة ..». «أنوار التتريل»، ج٣، ص ٥.

١٦٢ ونص عبارته: «﴿فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ شك فيه، وسمي الشك حرجًا؛ لأن الشاك ضيق الصدر حرجه كما أن المتيقن منشرح الصدر منفسحة، أي: لا شك في أنه مترل من الله أو حرج منه بتبليغه؛ لأنه كان يخاف

رأى الباحث في المسألة:

والذي أميل إليه في المسألة هو: ما ذهب إليه أبو حيان، فيفسر (الحرج) هنا بالضيق، أي: الخوف من عدم إيمان قومه؛ لأن الغالب في كلام العرب مجيئه بهذا المعنى[١٦٣]، أو يكون المراد الشك، ويكون المراد بالخطاب أمته ﷺ؛ لأنه حاشاه ﷺ أن يشك في شيء من كلام الله تعالى، ولكنه يتصور من أفراد أمته، فيكون الخطاب من باب: إياكِ أعني، واسمعي يا جارة. والله أعلم.

قومه وتكذيبهم له وإعراضهم عنه وأذاهم، فكان يضيق صدره من الأذى ولا ينشط له فأمنه الله ونهاه عن المبالاة بهم والنهي متوجه إلى الحرج». «مدارك التنزيل»، ج١، ٥٥٤.

١٦٣ يقول ابن منظور في «لسان العرب»، ج٢، ص ٢٣٣، مادة (حرج): «والحَرَجُ: الضِّيق. وحَرِجَ صَدْرُهُ يَحْرَجُ حَرَجًا: ضَاقَ فَلَمْ يَنْشَرِحْ لِخَيْرٍ، فَهُوَ حَرِجٌ وحَرَجٌ، فَمَنْ قَالَ حَرِج، ثَنَّى وجَمَعَ، ومَن قَالَ حَرَجٌ أَفرد، لأَنه مَصْدَرٌ .. وَقَالَ الزَّجَّاجُ: الحَرَجُ فِي اللُّغَةِ أَضْيَقُ الضِّيقِ، وَمَعْنَاهُ أَنه ضَيِّقٌ جدًّا. قَالَ: ومَن قَالَ رَجُلٌ حَرَجُ الصَّدْرِ فَمَعْنَاهُ ذُو حَرَجٍ فِي صَدْرِهِ، وَمَنْ قَالَ حَرِجٌ جعلَهُ فاعِلًا؛ وَكَذَلِكَ رجل دَنَفٌ ذو دَنَفٍ، ودَنِفٌ نَعْتٌ؛ الْجَوْهَرِيُّ: وَمَكَانٌ حَرَجٌ وحَرِجٌ أَي مَكَانٌ ضَيِّقٌ كَثِيرُ الشَّجَرِ».

وقال ابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث»، ج١، ص ٣٦١: «الحَرَجُ فِي الْأَصْلِ: الضِّيقُ، ويَقَع عَلَى الإثْم وَالْحَرَامِ. وَقِيلَ: الحَرَج أَضْيَقُ الضِّيقِ. وَقَدْ تَكَرَّرَ فِي الْحَدِيثِ كَثِيرًا. فمعْنَى قَوْلِهِ: «**حَدّثوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ**»، أَيْ: لَا بَأسَ وَلَا إِثْم عَلَيْكُمْ أَنْ تُحَدّثُوا عَنْهم مَا سَمِعْتم وَإِنِ اسْتَحال أَنْ يَكُونَ فِي هَذِهِ الأمَّة. وَمِنْ أَحَادِيثِ الحَرَجِ: قَوْلُهُ فِي قَتْل الحيَّات «فَلْيُحَرِّجْ عَلَيْهَا» هُوَ أَنْ يقولَ لَهَا: أنْتِ فِي حَرَج، أَيْ: ضِيق إنْ عُدْت إلِيْنا، فَلَا تَلُومِينَا أَنْ نُضَيّقَ عَلَيْكِ بالتَّتَبُّع والطَّرْد وَالْقَتْلِ.

وَمِنْهَا: حَدِيثُ اليَتَامى: «**تَحَرَّجُوا أَنْ يأكُلُوا معَهم**»، أَيْ: ضَيَّقُوا عَلَى أنْفُسهم. وتَحَرَّجَ فُلان: إِذَا فَعل فعْلا يَخْرُج بِهِ مِنَ الحَرَج: الإثْم والضِّيق.

وَمِنْهُ: الْحَدِيثُ «**اللَّهُم إنِّي أُحَرِّجُ حَقَّ الضَّعِيفَيْنِ اليَتيم والْمَرأة**» أَيْ: أضَيّقُه وأُحرِّمُه عَلَى مَن ظلمهما. يقال: حَرَّجَ عليَّ ظُلْمَك: أَيْ: حَرّمْه. وأَحْرَجَهَا بتَطْلِيقه، أَيْ: حَرَّمَها.

وَمِنْهُ: حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ ب فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةَ «**كَرِه أَنْ يُحْرِجَهُمْ**»، أي: يُوقعَهم فِي الحرَج. وأحَاديث الحَرَجِ كَثِيرَةٌ، وكُلها رَاجِعَةٌ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى».

المسألة الثانية: في المعنى المقصود من الوسوسة في قوله تعالى:

﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا﴾ [١٦٤].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

قال الزمخشري رحمه الله: «وسوس، إذا تكلم كلامًا خفيًّا يكرره. ومنه: وسوس الحليّ، وهو فعل غير متعدٍّ، كـ«ولولت[١٦٥] المرأة»، و«وعوع[١٦٦] الذئب»، ورجل موسوس -بكسر الواو-، ولا يقال: موسوس بالفتح، ولكن موسوس له، وموسوس إليه، وهو الذي تلقى إليه الوسوسة.

ومعنى وسوس له: فعل الوسوسة لأجله، ووسوس إليه: ألقاها إليه»[١٦٧].

---

١٦٤ [الأعراف: ٢٠].

١٦٥ الوَلْوَلَة: من الويل، فيقولون: وَلْوَلَتِ المرأة، إذا أكثرتْ من قولها: الويل. «لسان العرب»، ج١١، ص ٧٣٦. «تاج العروس»، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، دار الهداية، القاهرة ١٩٩٩م، ج٣١، ص ١٠١.

١٦٦ الوَعْوعةُ: مِنْ أَصواتِ الكلاب وَبَنَاتِ آوَى. ووَعْوَع الكلبُ والذئبُ وَعْوَعةً ووَعْواعًا: عَوَى وصَوَّتَ، وَلَا يَجُوزُ كَسْرُ الْوَاوِ فِي وَعْواعٍ كَرَاهِيةً لِلْكَسْرَةِ فِيهَا، وَقَدْ يُقَالُ ذَلِكَ فِي غَيْرِ الْكَلْبِ وَالذِّئْبِ. «لسان العرب»، ج٨، ص ٤٠١.

١٦٧ «الكشاف» ج٢، ص ٩٤.

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

قال أبو حيان رحمه الله: «وسوس: تكلم كلامًا خفيًّا يكرره، والوسواس صوت الحلي شبه الهمس به، وهو فعل لا يتعدى إلى منصوب، نحو: ولولت، ووعوع. قال ابن الأعرابي[١٦٨]: رجل موسوس، بكسر الواو، ولا يقال: موسوس بفتحها. وقال غيره: يقال موسوس له وموسوس إليه.

وقال رؤبة[١٦٩] يصف صيادًا:

وسوسَ يدعو مخلِصًا ربَّ الفلق .. لما دنا الصيد دنا من الوهق

يقول لما أحس بالصيد وأراد رميه وسوس في نفسه أيخطئ أم يصيب. قال الأزهري[١٧٠]: وسوس وورور معناهما واحد»[١٧١].

١٦٨) محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، أبو عبد الله (١٥٠ - ٢٣١ هـ = ٧٦٧ - ٨٤٥ م) راوية، نسَّاب، علامة باللغة. من أهل الكوفة. قال ثعلب: شاهدت مجلس ابن الأعرابي وكان يحضره زهاء مئة إنسان، كان يسأل ويقرأ عليه، فيجيب من غير كتاب، ولزمته بضع عشرة سنة ما رأيت بيده كتابًا قط، ولقد أملى على الناس ما يحمل على أجمال، ولم ير أحد في علم الشعر أغزر منه. مات بسامراء. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٤٩٢، «طبقات النحويين واللغويين»، ص ٢١٣، «الأعلام»، ج٦، ص ١٣١.

١٦٩ رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي، أبو الجحَّاف، أو أبو محمد: راجز، من الفصحاء المشهورين، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، كان أكثر مقامه في البصرة، وأخذ عنه أعيان أهل اللغة، وكانوا يحتجون بشعره، ويقولون بإمامته في اللغة. مات في البادية، سنة (١٤٥ هـ = ٧٦٢ م)، ولما مات قال الخليل: دفنا الشعر واللغة والفصاحة. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ١٨٧، «الأعلام»، ج٣، ص ٣٤.

١٧٠ محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور: (٢٨٢ - ٣٧٠ هـ = ٨٩٥ - ٩٨١ م)، أحد الأئمة في اللغة والأدب، مولده ووفاته في (هراة) بخراسان. نسبته إلى جده «الأزهر»، عني بالفقه فاشتهر به أولا، ثم غلب عليه التبحر في العربية، فرحل في طلبها وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم. ووقع في إسار القرامطة، فكان مع فريق من هوازن، يتكلمون بطباعهم البدوية، ولا يكاد يوجد في منطقهم لحن. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٥٠١، «الأعلام»، ج٥، ص ٣١١.

١٧١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٧.

ثالثًا: المقارنة بينهما في هذه المسألة.

تكاد المادة العلمية عند الإمامين الجليلين أن تكون متقاربة، إلا أن الإمام أبا حيان تميَّز عن الإمام الزمخشري بأمرين:

الأول: نسبة الأقوال إلى أصحابها، بخلاف العلامة الزمخشري ﷺ؛ حيث اكتفى بنقل المعلومة، دون أن ينسبها إلى قائلها، فنجد أبا حيان يقول: «قال ابن الأعرابي: رجل موسوس .. إلخ»، بينما اكتفى الإمام الزمخشري بالمعلومة مباشرة، فقال: «ورجل موسوس .. إلخ».

الثاني: الزيادة عليه، والاستشهاد بالشعر العربي في تأكيد دعواه؛ حيث استدل بكلام رؤبة، وهو يصف صيادًا .. إلخ، كما زاد عليه بنقل عبارة الأزهري: أن وسوس، وورور معناهما واحد.

كما اتفق الإمامان -رحمهما الله- على أن معنى الوسوسة: التكلم بكلام خفي[١٧٢]، وسمي إلقاء الشيطان في نفس ابن آدم وسوسة؛ إذ هي أبلغ السرار وأخفاه، هذا حال الشيطان معنا الآن، وأما مع آدم فممكن أن تكون وسوسة بمجاورة خفية أو بإلقاء في نفس[١٧٣].

---

١٧٢ وهو ما اتفق عليه أئمة اللغة في معاجمهم، جاء في «تهذيب اللغة»، ج١٣، ص ٩٢: «الوَسوسَة: النَّفس. والهَمْس: الصَّوْت الخَفِيّ مِن رِيحٍ تَهُزّ قصَبًا أَو سِبًّا، وَبِه سُمِّي صوتُ الحُلى وَسْواسًا».

وقال في «الصحاح»، ج٣، ص ٩٨٨، (مادة: وسوس): «الوَسْوَسَةُ: حديث النفس. يقال: وَسْوَسَتْ إليه نفسه وَسْوَسَةً ووِسْواسًا (بكسر الواو)، والوَسْواسُ (بالفتح): الاسم، مثل: الزَلزالِ والزِلزالِ، ويقال لهَمْسِ الصائدِ والكلابِ وأصوات الحلى: وسواس. قال ذو الرمة:

فبات يشئزه ثأد ويسهره * تذؤب الريح والوسواس والهضب

وقال الأعشى:

تَسمعُ للحَلي وَسْواسًا إذا انصرفتْ * كما استعانَ بِريح عِشْرِقٌ زَجِلُ» ا.هـ

١٧٣ «المحرر الوجيز»، ج٢، ص ٣٨٤.

المسألة الثالثة: المقصود بالأخوة في كلمة لعنت أختها في قوله تعالى:

﴿قَالَ ٱدْخُلُواْ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ فِى ٱلنَّارِ ۖ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ ۖ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٨].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

قال الزمخشري رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾، قال: «لَعَنَتْ أُخْتَها التي ضلت بالاقتداء بها»[١٧٤].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

قال أبو حيان: «ومعنى (أختها)، أي: في الدين، والمعنى: كلما دخلت أمة من اليهود والنصارى وعبدة الأوثان وغيرهم من الكفار»[١٧٥].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في تأويل قوله تعالى (أختها)، فذهب الزمخشري إلى أن المراد بها: التي ضلت بالاقتداء بها، أي: سواء كانوا من أهل ملة واحدة، أم من ملل مختلفة، فكل من اتبع غيره في الضلال، فهو أخوه، وإن كانوا من ملل مختلفة. هذا عند الزمخشري.
بينما ذهب أبو حيان إلى التخصيص بأهل الملة الواحدة، فكل يهودي اتبع يهوديًّا آخر في الضلال، فهو أخوه، بخلاف ما إذا اتبع يهودي نصرانيًّا -مثلًا- أو العكس.
والذي عليه جمهور المفسرين هو ما ذهب إليه أبو حيان في تأويله المتقدم.

---

١٧٤ «الكشاف»، ج٢، ص ١٠٣.

١٧٥ «البحر المحيط»، ج٥/٤٩.

يقول الطبري[١٧٦]: «يقول جل ثناؤه: كلما دخلت النارَ جماعةٌ من أهل ملة لعنت أختها، يقول: شتمت الجماعة الأخرى من أهل ملتها، تبرّيًا منها. وإنما عني بـــ«الأخت»، الأخوة في الدين والملة، وقيل: «أختها»، ولم يقل: «أخاها»؛ لأنه عني بها «أمة»، وجماعة أخرى، كأنه قيل: كلما دخلت أمة لعنت أمة أخرى من أهل ملتها ودينها .. حدثني محمد بن الحسين قال، حدثنا أحمد بن مفضل قال، حدثنا أسباط، عن السدي: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾، يقول: كلما دخل أهل ملة لعنوا أصحابهم على ذلك الدين، يلعن المشركون المشركين، واليهودُ اليهودَ، والنصارى النصارى، والصابئون الصابئين، والمجوسُ المجوسَ، تلعن الآخرةُ الأولى»[١٧٧].

وقال ابن أبي حاتم[١٧٨]: «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حَكِيمٍ، فِيمَا كُتِبَ إِلَيَّ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ مُفَضَّلٍ، ثنا أَسْبَاطٌ، عَنِ السُّدِّيِّ، قَوْلُهُ: «﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ﴾، قَالَ: كُلَّمَا دَخَلَتْ أَهْلُ مِلَّةٍ»[١٧٩].

وقال الثعلبي[١٨٠]: «﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ في الدين والملة ولم يقل أخاها؛ لأنّه عني عني بها الأمّة، فيلعن المشركون المشركين واليهود اليهود، وكذلك النصارى النصارى، والمجوس المجوس، ويلعن الأتباع القادة يقولون: لعنكم الله أنتم غررتمونا»[١٨١].

وقال البغوي[١٨٢]: «يريد أختها في الدين لا في النسب، فتلعن اليهود اليهود، والنصارى النصارى، وكل فرقة تلعن أختها ويلعن الأتباع القادة»[١٨٣].

---

١٧٦ سبقت ترجمته.

١٧٧ «جامع البيان في تأويل القرآن»، ج١٢، ص ٤١٦.

١٧٨ عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم ابن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، أبو محمد: (٢٤٠ - ٣٢٧ هـــ = ٨٥٤ - ٩٣٨ م) حافظ للحديث، من كبارهم، كان منزله في درب حنظلة بالري، وإليهما نسبته. «ميزان الاعتدال»، ج٣، ص ١٦٣، «الأعلام»، ج٤، ص ٢٧٤.

١٧٩ «تفسير القرآن العظيم»، لابن أبي حاتم، ج٥، ص ١٤٧٥.

١٨٠ أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق: مفسر، من أهل نيسابور له اشتغال بالتاريخ. توفى سنة (٤٢٧ هـــ = ١٠٣٥ م). «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٢٢، «الأعلام»، ج١، ص ٢١٢.

١٨١ «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»، ج٤، ص ٢٣٢.

١٨٢ سبقت ترجمته.

١٨٣ «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، ج٣، ص ٢٢٨.

والحاصل: أن جمهور المفسرين —لا سيما مدرسة التفسير بالمأثور— قد ذهبت إلى تأويل قوله تعالى (أختها) بأن المراد بها: الأخوة في الدين، وهو ما ذهب إليه أبو حيان، خلافا لما ذهب إليه الزمخشري، رحمهما الله.

ومن ثم؛ فإن الذي يميل إليه الباحث في المسألة هو: الجمع لموافقة صاحب البحر لما عليه جمهور المفسرين واعتباره نوعًا من التفسير بالمأثور، مع الأخذ في الاعتبار أن ما ذهب إليه الزمخشري، ربما يصح عند مدرسة التفسير بالرأي؛ لعمومه، وموافقته للغة.

وتجد الفخر الرازي[١٨٤]: (وهو من أعلام مدرسة التفسير بالرأي)، يقول: «والمراد بقوله: أختها أي في الدين، والمعنى: أن المشركين يلعنون المشركين وكذلك اليهود تلعن اليهود والنصارى النصارى، وكذا القول في المجوس والصابئة وسائر أديان الضلالة»[١٨٥].

ويؤكد الجمع بين القولين ما قاله النيسابوري[١٨٦] رحمه الله في تفسيره؛ حيث قال: «كُلَّما دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَها في الدين والعقيدة. فالمشرك يلعن المشرك، واليهودي يلعن اليهودي، والنصراني يلعن النصراني، وكذا المجوس وسائر أديان الضلالة وإذا لعنت نظيرها فلأن تلعن غيرها أولى»[١٨٧].

فقوله: «وإذا لعنت نظيرها .. إلخ»، يمكن أن يصح جمعًا بين القولين، والله أعلم.

---

١٨٤ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين (٥٤٤ - ٦٠٦هـ، ١١٥٠ - ١٢١٠م). ولد في (الري) بطبرستان، أخذ العلم عن كبار علماء عصره، ومنهم والده، حتى برع في علوم شتى واشتهر، فتوافد عليه الطلاب من كل مكان. كان الرازي عالمًا في التفسير وعلم الكلام والفلك والفلسفة وعلم الأصول وفي غيرها. ترك مؤلفات كثيرة تدل على غزارة علمه وسعة اطلاعه أبرزها تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب. «لسان الميزان»، ج٤، ص ٤٢٦، «الأعلام»، ج٦، ص ٣١٣.

١٨٥ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٢٣٨.

١٨٦ نظام الدين حسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري المعروف بنظام الأعرج، أصله وموطن أهله وعشيرته مدينة (قم)، وكان منشأه وموطنه بديار نيسابور، وأمره في الفضل والأدب والتبحر والتحقيق وجودة القريحة أشهر من أن يذكر، وكان من كبراء الحفاظ والمفسرين. توفى بعد سنة (٨٥٠ هـ = ١٤٤٦م)، «الأعلام»، ج٢، ص ٢١٦.

١٨٧ «غرائب القرآن ورغائب الفرقان»، ج٣، ص ٢٣٢.

المسألة الرابعة: معنى النقمة في قوله تعالى:

﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنۡ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتۡنَاۚ﴾ [الأعراف: ١٢٦].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري: «.. ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنۡ ءَامَنَّا﴾ وما تعيب منا إلا الإيمان بآيات الله، أرادوا: وما تعيب منا إلا ما هو أصل المناقب والمفاخر كلها، وهو الإيمان. ومنه قوله:

ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم[١٨٨]..»[١٨٩].

ثانيًا: عند أبي حيان.

ذكر أبو حيان التأويلات الواردة في الآية، ثم عقب بقوله: «وهذا الفعل في لسان العرب يتعدى بـــ(على)، تقول: نقمت على الرجل، أنقم: إذا غلب عليه، والذي يظهر من تعديته بـــ(من) أن المعنى: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ﴾، أي: ما تنال منا، كقوله ﴿فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُ﴾[١٩٠]، أي: يناله بمكروه، ويكون فعل وافتعل فيه بمعنى واحد، كقدر واقتدر، وعلى هذا يكون قوله ﴿إِلَّآ أَنۡ ءَامَنَّا﴾ مفعولا من أجله واستثناء مفرغا، أي: ما تنال منا وتعذبنا لشيء من الأشياء إلا لأن آمنا بآيات ربنا»[١٩١].

---

١٨٨ البيت للنابغة الذبياني، وهو مذكور في ديوانه، بشرح كرم البستاني، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٥٣م، ص ١٥، وقبله:

على عرفات للطعان عوابس ... بهن كلوم بين دام وجالب

إذا استنزلوا للطعن عنهن أرقلوا ... إلى الموت إرقال الجمال المصاعب

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

١٨٩ «الكشاف»، ج٢، ص ١٤٢.

١٩٠ [المائدة: ٩٥].

١٩١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٤٢.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ﴾، فالزمخشري ذهب في تأويلها إلى أن معناها: وما تعيب منا، بينما ذهب أبو حيان في تأويلها، إلى أن المعنى: وما تنال منا.

وبالنظر في كتب أهل التفسير؛ نجد أن جمهورهم يرجح أن يكون التأويل: وما تعيب منا، أو ما تكره منا، وهو ما يؤيد كلام الزمخشري. ومن ذلك:

يقول الطبري: «وقوله: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا﴾، يقول: ما تنكر منا يا فرعون وما تجد علينا، إلا من أجل أن آمنا، أي: صدقنا بآيات ربنا»[١٩٢].

ويقول الواحدي: «﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ﴾ وما تكره منا شيئًا ولا تطعن علينا»[١٩٣].

وقال البغوي: «﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ﴾، أي: ما تكره منا. وقال الضحاك وغيره: وما تطعن علينا»[١٩٤].

وقال البيضاوي: «﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ﴾ وما تنكر منا»[١٩٥].

وقال النسفي: «وما تعيب منا إلا الإيمان بآيات الله أرادوا وما تعيب منا إلا ما هو أصل المناقب والمفاخر وهو الإيمان»[١٩٦].

وذكر الماتريدي القولين، مبتدئًا بتأويل: (وما تعيب منا)، مما يشعر بترجيحه له، فقال: «قيل: قوله: ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ﴾ أي: وما تعيب علينا، وتطعن إلا بما كان منا من الإيمان

---

١٩٢ «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، ج١٠، ص ٣٦٤.

١٩٣ «الوسيط»، ج٢، ص ٣٩٦.

١٩٤ «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، ج٢، ص ٢٢١.

١٩٥ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ٢٩.

١٩٦ «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، ج١، ص ٥٩٥.

بآيات ربنا لما جاءتنا، وهو ما جاءهم من الآيات. وقيل: وما تعاقبنا وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا، وكان الحق عليك –وعلينا– أن تؤمن بها كما آمنا نحن»[١٩٧].

رأي الباحث في المسألة:

والذي يترجح لدى الباحث في هذه المسألة هو ما ذهب إليه العلامة جار الله الزمخشري؛ حيث إن جمهور المفسرين على موافقته في ذلك، فضلًا عن أن الأصل في الفعل (نقم) أن يأتي بمعنى: المعاتبة، والكره، يقال: «نقمت على الرجل، أنقِم (بالكسر) فأنا ناقِمٌ، إذا عتبت عليه. يقال: ما نَقَمْتُ منه إلا الإحسان. وقال الكسائي: نَقِمْتُ بالكسر لغة. ونَقِمْتُ الأمرَ أيضًا ونَقَمْتُهُ، إذا كرهته. وانْتَقَمَ الله منه، أي: عاقبه»[١٩٨].

وقال في «المصباح»: «نَقَمْتُ عَلَيْهِ أَمْرَهُ وَنَقَمْتُ مِنْهُ نَقْمًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ وَنُقُومًا وَنَقَمْتُ أَنْقَمُ مِنْ بَابِ تَعِبَ لُغَةٌ إذَا عِبْتَهُ وَكَرِهْتَهُ أَشَدَّ الْكَرَاهَةِ لِسُوءِ فِعْلِهِ. وَفِي التَّنْزِيلِ ﴿**وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ**﴾ عَلَى اللُّغَةِ الْأُولَى أَيْ وَمَا تَطْعَنُ فِينَا وَتَقْدَحُ وَقِيلَ لَيْسَ لَنَا عِنْدَكَ ذَنْبٌ وَلَا رَكِبْنَا مَكْرُوهًا وَنَقَمْتُ مِنْهُ مِنْ بَابِ ضَرَبَ وَانْتَقَمْتُ عَاقَبْتُ وَالِاسْمُ نَقِمَةٌ»[١٩٩].

وعلى ذلك؛ يترجح كلام الزمخشري. والله أعلم.

---

١٩٧ «تأويلات أهل السنة»، ج٤، ص ٥٣٥.

١٩٨ «الصحاح»، ج٥، ص ٢٠٤٥، مادة (نقم).

١٩٩ «المصباح المنير»، ج٢، ص ٦٢٣، مادة (نقم).

المسألة الخامسة: معنى التعزير في قوله تعالى:

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري: «﴿وَعَزَّرُوهُ﴾ :منعوه حتى لا يقوى عليه عدوّ. وقرئ بالتخفيف. وأصل العزر: المنع، ومنه: التعزير، للضرب دون الحدّ، لأنه مَنْعٌ عن معاودة القبيح، ألا ترى إلى تسمية الحدّ، والحدّ هو: المنع»[٢٠٠].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان: «﴿وَعَزَّرُوهُ﴾ : أثنوا عليه ومدحوه»[٢٠١].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في تأويل قوله تعالى: ﴿وَعَزَّرُوهُ﴾، فالزمخشري يرى أنه من (العزر)، بمعنى: المنع، والمعنى: منعوه حتى لا يقوى عليه عدوّ.

٢٠٠ «الكشاف»، ج٢، ص ١٦٦.

٢٠١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٩٦.

وأبو حيان يرى أن المعنى: أثنوا عليه ومدحوه.

والحاصل: أنه «اختلف أهل اللغة في معنى قوله: ﴿وَعَزَّرُوهُ﴾، وقوله: عَزَرْتُ فُلانًا أعزرُه، وأعزُره عزْرًا. فقال بعضهم: معنى (عَزَرْته) رَدَدتُه، وقال بعضهم: أَغَثْتُه، وقال بعضهم: يقال عَزَرْتُ الرجلَ أعزِرُه: إذا لُمْتُهُ. وقال بعضهم: عَزَّرْتْ فُلانًا، أي: نصرتُه، وقال بعضهم: منعتُ منه.

فالمعنى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ﴾ معنى عزَّروه: منعوا أعداءه من الكُفْرِ به.

وقال بعضهم: عَزَّروه، بمعنى: نصروه، والمعنى قريب؛ لأن مَنْعَ الأعداء منه نصرته.

ومعنى (عزَّرْتُ فلانًا): إذا ضَرَبْتُه ضربًا دونَ الحدِّ، يمنعه بِضَرْبه إياه عن مُعاودَةِ مثل عمله»[٢٠٢].

وقد ذهب بعض المفسرين كالطبري[٢٠٣]، والثعلبي[٢٠٤]، والواحدي[٢٠٥]، إلى الجمع بين التأولين (المعنيين) في تفسير الآية، فلم يقتصروا على واحد منهما.

يقول أبو جعفر الطبري: «وَقَّروه وعظموه وحَمَوه من الناس»[٢٠٦].

وقال الثعلبي: «﴿وَعَزَّرُوهُ﴾: أعانوه ووقّروه»[٢٠٧].

وقال الواحدي: «وعزروه ووقروه، ونصروه على عدوه»[٢٠٨].

وهو نفس ما قاله البغوي[٢٠٩] رحمه الله في تفسيره[٢١٠].

---

٢٠٢ «معاني القرآن وإعرابه»، للزجاج، ج٢، ص ٣٨٢، بتصرف يسير.

٢٠٣ سبقت ترجمته.

٢٠٤ سبقت ترجمته.

٢٠٥ سبقت ترجمته.

٢٠٦ «جامع البيان في تأويل القرآن»، ج١٣، ص ١٦٨.

٢٠٧ «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»، ج٤، ص ٢٩٣.

٢٠٨ «الوسيط في تفسير القرآن المجيد»، ج٢، ص ٤١٧.

٢٠٩ سبقت ترجمته.

وقال الفخر الرازي[٢١١]: « ﴿وَعَزَّرُوهُ﴾ يعني: وقروه»[٢١٢].

والذي يميل إليه الباحث من ذلك: أن ﴿وَعَزَّرُوهُ﴾ وإن كانت في بعض المواضع بمعنى: المنع، أو النصرة –كما ذهب إليه الزمخشري– إلا أنها في هذه الآية ينبغي حملها على معنى آخر، وهو: التوقير والتعظيم –كما ذهب إليه أبو حيان– لأنه لو كانت هنا بمعنى: المنع والنصرة، فما فائدة قوله تعالى بعدها: (ونصروه)؟

وعلى هذا؛ فإن الذي يرجحه الباحث في المسألة هو ما ذهب إليه أبو حيان. والله أعلم.

٢١٠ «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، ج٢، ص ٢٤٠.

٢١١ سبقت ترجمته.

٢١٢ «مفاتيح الغيب»، ج١٥، ص ٣٨٢.

الفصل الثاني

القضايا النحوية والصرفية

(وفيه خمسة وعشرون مسألة)

في هذا الفصل سوف نستعرض المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الزمخشري وأبي حيان من ناحية الإعراب.

المسألة الأولى: واو الحال المقدرة من جملة «هم قائلون»، في قوله تعالى:

﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَـٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

قال الزمخشري: «فإن قلت: لا يقال: جاءني زيد هو فارس، بغير واو، فما بال قوله: ﴿هُمْ قائِلُونَ﴾؟ قلت: قدّر بعض النحويين الواو محذوفة، ورده الزجاج[٢١٣]، وقال[٢١٤]: لو قلت:

٢١٣ إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (٢٤١ - ٣١١ هـ = ٨٥٥ - ٩٢٣ م)، عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد، كان في فتوته (أي: شبابه) يخرط الزجاج، ومال إلى النحو، فعلمه المبرد.

وطلب عبيد الله بن سليمان (وزير المعتضد العباسي) مؤدبًا لابنه القاسم، فدله المبرد على الزجاج، فطلبه الوزير، فأدب له ابنه، إلى أن ولي الوزارة مكان أبيه، فجعله القاسم من كتابه، فأصاب في أيامه ثروة كبيرة. وكانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره. «معجم الأدباء»، ج١، ص ٤٧، «الأعلام»، ج١، ص ٣٩.

٢١٤ أي: الزجاج. ونص عبارته: «قال بعض النحويين: المعنى: وهم قائلون، والواو فيما ذكر محذوفة. وهذا لا يحتاج إلى ضمير الواو، ولو قلت: جاءني زيد راجلًا أو وهو فارس ..إلخ». «معاني القرآن وإعرابه»، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٨م، ج٢، ص ٣١٧.

جاءني زيد راجلًا، أو هو فارس. أو جاءني زيد هو فارس، لم يحتج فيه إلى واو، لأن الذكر قد عاد إلى الأول.

والصحيح: أنها إذا عطفت على حال قبلها حذفت الواو استثقالا؛ لاجتماع حرفي عطف، لأنّ واو الحال هي واو العطف استعيرت للوصل، فقولك: جاءني زيد راجلا أو وهو فارس، كلام فصيح وارد على حدّه. وأمّا: جاءني زيد هو فارس، فخبيث»[٢١٥].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

لقد نقل أبو حيان الكلام السابق للزمخشري، ثم قال معلقًا عليه: «فأما بعض النحويين الذي أبهمه الزمخشري[٢١٦] فهو: الفراء[٢١٧].

وأما قول الزجاج في التمثيلين[٢١٨]: لم يحتج فيه إلى الواو؛ لأن الذكر قد عاد إلى الأول؛ ففيه إبهام، وتعيينه لم يُجز دخولها في المثال الأول، ويجوز أن يدخل في المثال الثاني، فانتفاء

---

٢١٥ «الكشاف»، ج٢، ص ٨٧.

٢١٦ أي: في قوله: «قدّر بعض النحويين ..».

٢١٧ يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلميّ، مولى بني أسد (أو بني منقر) أبو زكرياء، المعروف بالفراء (١٤٤ - ٢٠٧ هـ = ٧٦١ - ٨٢٢ م) إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة، وانتقل إلى بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه، فكان أكثر مقامه بها، فإذا جاء آخر السنة انصرف إلى الكوفة، فأقام أربعين يوما في أهله، يوزع عليهم ما جمعه ويبرهم. وتوفي في طريق مكة. وكان -مع تقدمه في اللغة- فقيهًا متكلمًا، عالمًا بأيام العرب وأخبارها، عارفًا بالنجوم والطب، يميل إلى الاعتزال. «وفيات الأعيان»، ج٢، ص ٢٢٨، «تاريخ بغداد»، ج١٤، ص ١٤٩، «الأعلام» ج٨، ص ١٤٦.

٢١٨ أي: المثالين اللذين ذكرهما، وهما قوله: «جاءني زيد راجلًا، أو هو فارس. أو جاءني زيد هو فارس ..».

الاحتياج ليس على حد سواء؛ لأنه في الأول لامتناع الدخول، وفي الثاني لكثرة الدخول لا لامتناعه.

وأما قول الزمخشري: والصحيح .. إلى آخرها: فتعليله ليس بصحيح؛ لأن واو الحال ليست حرف عطف، فيلزم من ذكرها اجتماع حرفي عطف؛ لأنها لو كانت للعطف للزم أن يكون ما قبل الواو حالًا؛ حتى يعطف حالًا على حال، فمجيئها في ما لا يمكن أن يكون حالًا دليل على أنها ليست واو عطف، ولا لوحظ فيها معنى واو عطف، تقول: جاء زيد والشمس طالعة، فـــ (جاء زيد) ليس بحال، فيعطف عليه جملة حالية، وإنما هذه الواو مغايرة لواو العطف بكل حال، وهي قسم من أقسام الواو، كما تأتي للقسم وليست فيه للعطف إذا قلت: والله ليخرجن.

وأما قوله[٢١٩]: «فخبيث: فليس بخبيث؛ وذلك أنه بناه على أن الجملة الاسمية إذا كان فيها ضمير ذي الحال، فإنَّ حذف الواو منها شاذ، وتبع في ذلك الفراء[٢٢٠]، وليس بشاذ؛ بل هو كثير وقوعه في القرآن، وفي كلام العرب نثرها ونظمها.. وقد ذكرنا كثرة مجيء ذلك في شرح التسهيل، وقد رجع عن هذا المذهب الزمخشري إلى مذهب الجماعة»[٢٢١].

---

٢١٩ أي: الزمخشري.

٢٢٠ سبقت ترجمته.

٢٢١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٢.

ثالثًا: المقارنة بينهما في هذه المسألة.

رأينا في هذه المسألة أن أبا حيان رحمه الله قد تعقب الزمخشري، معترضًا على كلامه، مبينًا خطأه في مسألتين:

الأولى: أن واو الحال بمعنى واو العطف.

الثانية: ثبوت الواو في الجملة الاسمية إذا كان فيها ضمير ذي الحال.

والحاصل: أن واو الحال، هي التي قدرها النحويون بـــ (إذ)، من جهة أن الحال في المعنى ظرف للعامل فيها. وتدخل على الجملة الاسمية، نحو: جاء زيد ويده على رأسه، وعلى الفعلية، إذا تصدرت بماض. والأكثر اقترانه بـــ (قد)، نحو: جاء زيد وقد طلعت الشمس. وتدخل على المضارع المنفي، ولا تدخل على المثبت[٢٢٢].

وقد أصاب أبو حيان في التنبيه على الفرق بين واو الحال، وواو العطف، وأنهما ليسا شيئًا واحدًا؛ بل متغايران.

قال أبو البقاء: «(الْوَاو) تقع على وُجُوه، أَحدهَا: الْعَطف الْمُطلق، وَالثَّانِي: وَاو الْحَال..»[٢٢٣].

---

٢٢٢ «الجنى الداني في حروف المعاني»، حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٦٤.

٢٢٣ «اللباب في علل البناء والإعراب»، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار الفكر، دمشق ١٩٩٥م، ج١، ص ٤١٩.

ويمكن حمل كلام الزمخشري على أن واو الحال قريبة الشبه بواو العطف، لا أنها هي؛ لما هو معلوم أن من المواضع التي يجب فيها تأخير الحال عن صاحبها أن تكون الحال جملة مقترنة بالواو، نحو «جاء زيد والشمس طالعة»؛ فلا يجوز أن نقول في هذا المثال: جاء والشمس طالعة زيد؛ وذلك لأن الأصل في الواو أن تكون للعطف، ولا يجوز عندما تكون عاطفة تقديمها على المعطوف عليه، فراعوا في واو الحال ما راعوه في واو العطف[٢٢٤].

أما المسألة الثانية التي أنكرها أبو حيان على الزمخشري، فقد تقرر عند النحاة في (باب الحال): أن الجملة الإسمية إذا وقعت حالًا فإنها تكون تارة بالواو، وتارة بالضمير، وإن كان الأكثر الجمع بينهما.

وقد صرَّحوا بأن المبتدأ من الجملة متى كان ضمير ذي الحال لم تصلح بغير الواو البتة، كقولك: جاءني زيد وهو راكب، ورأيته وهو جالس، ولو جئت بها بغير الواو لم يكن كلاما فصيحا؛ بل يكون شاذًّا، كما أن صاحب الحال متى كان نكرة مقدمة عليها؛ وجبت الواو، مثل: جاءني رجل وعلى كتفه سيف. وإنما وجبت الواو؛ لئلا يشتبه بالنعت[٢٢٥].

---

٢٢٤ «حاشية يس على التصريح»، ج١، ص ٣٧٨.

٢٢٥ «الفصول المفيدة في الواو المزيدة»، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي، دار البشير، عمان ١٩٩٠م، ص ١٦٧.

المسألة الثانية: إعراب «لأملأن جهنم» في قوله تعالى:

﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾

[الأعراف: ١٨].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الإمام الزمخشري رحمه الله في مَعْرِض كلامه على قراءة (لمن تبعك) بكسر الميم، قال: «وروى عصمة[٢٢٦] عن عاصم[٢٢٧]: (لِمن تبعك)، بكسر اللام، بمعنى: لمن تبعك منهم هذا الوعيد، وهو قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، على أن ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ في محل الابتداء، و ﴿ لَّمَن تَبِعَكَ﴾ خبره»[٢٢٨].

٢٢٦ عصمة بن عروة أبو نجيح الفقيمي البصري، روى القراءة عن أبي عمرو بن العلاء وعاصم بن أبي النجود. سُئل عنه أبو حاتم، فقال: مجهول. ولم أقف على تاريخ مولده أو وفاته. «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم، ج٧، ص ٢٠، «غاية النهاية»، ج١، ص ٥١٢، «لسان الميزان»، ج٤، ص ١٦٩،

٢٢٧ عاصم بن أبي النجود بهدلة الكوفي الأسدي بالولاء، أبو بكر: أحد القراء السبعة. تابعي، من أهل الكوفة، ووفاته فيها، سنة (١٢٧ هـ = ٧٤٥ م). كان ثقة في القراءات، صدوقًا في الحديث. قيل: اسم أبيه عبيد، وبهدلة اسم أمه. «تهذيب التهذيب»، ج٥، ص ٣٨، «غاية النهاية»، ج١، ص ٣٤٦، «الأعلام»، ج٣، ص ٢٤٨.

٢٢٨ «الكشاف»، ج٢، ص ٩٤.

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان رحمه الله في تأصيله لتك المسألة، وتعقبه لكلام الزمخشري، قال: «قرأ الجمهور (لَمن) بفتح اللام للابتداء، و(مَن) موصولة، و(لأملأن) جواب قسم محذوف بعد (من تبعك)، وذلك القسم المحذوف وجوابه في موضع خبر من الموصولة.

وقرأ الجحدري[٢٢٩] وعصمة عن أبي بكر[٢٣٠] عن عاصم: (لِمن تبعك منهم) بكسر اللام. واختلفوا في تخريجها: .. وقال الزمخشري: بمعنى لمن تبعك منهم الوعيد، وهو قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، على أن (لأملأن) في محل الابتداء، و(لمن تبعك) خبره. انتهى[٢٣١].

فإن أراد ظاهر كلامه؛ فهو خطأ على مذهب البصريين؛ لأن قوله (لأملأن) جملة هي جواب قسم محذوف، فمن حيث كونها جملة فقط لا يجوز أن تكون مبتدأة، ومن حيث كونها جوابا للقسم يمتنع أيضًا؛ لأنها إذ ذاك من هذه الحيثية لا موضع لها من الإعراب، ومن حيث كونها مبتدأة لها موضع من الإعراب، ولا يجوز أن تكون الجملة لها موضع ولا موضع

---

٢٢٩ عاصم بن أبي الصباح العجاج وقيل ميمون أبو المجشر بالجيم والشين المعجمة مشددة مكسورة الجحدري البصري، أخذ القراءة عرضًا عن سليمان بن قتة عن ابن عباس. مات قبل الثلاثين ومائة وقال المدائني سنة ثمان وعشرين ومائة. «غاية النهاية في طبقات القراء»، ج١، ص ٣٤٩.

٢٣٠ شعبة بن عياش بن سالم الأزدي الكوفي الخياط، أبو بكر: (٩٥ - ١٩٣ هـ = ٧١٤ - ٨٠٩ م) من مشاهير القراء. كان عالمًا فقيهًا في الدين. توفي في الكوفة. «غاية النهاية»، ج١، ص ٣٢٥، «الأعلام»، ج٣، ص ١٦٥.

٢٣١ أي: نقله عن الزمخشري.

لها بحال؛ لأنه يلزم أن تكون في موضع رفع لا في موضع رفع، داخلًا عليها عامل غير داخل وذلك لا يتصور»[٢٣٢].

ثالثًا: المقارنة بينهما في هذه المسألة.

تعقب أبو حيان الزمخشري في هذه المسألة، مبينا أنه يلزم على إعرابه الجمع بين الشيء وضده، وهو من المستحيلات العقلية، فتكون الجملة لها موضع من الإعراب، وفي الوقت نفسه لا موضع لها من الإعراب!

وإني أعتقد أن الإمام أبا حيان قد وقع في سهو، عندما قال: «فهو خطأ على مذهب البصريين»، وكان الصواب أن يقول: خطأ على مذهب الكوفيين؛ لأن هذا هو الواقع.

فكلام الزمخشري وإعرابه أنها في محل الابتداء موافق لمذهب البصريين لا الكوفيين.

وتأصيل المسألة: أنه اختلفت المدارس النحوية في مسألة: اللام الداخلة على المبتدأ، هل هي لام الابتداء أو لام جواب القسم؟

فذهب الكوفيون إلى أن اللام في قولهم: «لزيدٌ أفضلُ من عمرٍو» جواب قسم مقدَّر، والتقدير: والله لزيد أفضل من عمرو، فأضمر اليمين اكتفاءً باللام منها.

وذهب البصريون إلى أن اللام لام الابتداء.

---

٢٣٢ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢٤.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أن هذه اللام جواب القسم وليست لام الابتداء: أن هذه اللام يجوز أن يليها المفعول الذي يجب له النصب. وذلك نحو قولهم: «لَطَعَامَكَ زيدٌ آكلٌ»، فلو كانت هذه اللام لامَ الابتداء؛ لكان يجب أن يكون ما بعدها مرفوعًا، ولَمَا كان يجوز أن يليها المفعول الذي يجب أن يكون منصوبًا[٢٣٣].

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أنها لام الابتداء أنها إذا دخلت على المنصوب بـ (ظننت)، أوجبت له الرفع وأزالت عنه عمل ظننت، تقول: ظننت زيدًا قائمًا، فإذا أدخلت على (زيد) اللام قلت: ظننت لزيد قائم، فأوجبت له الرفع بالابتداء بعد أن كان منصوبًا؛ فدل على أنها لام الابتداء.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الظن محمول على القسم؛ فاللام جواب القسم، كقولهم: والله لزيد قائم، لا لام الابتداء، فإذا كانت جواب القسم فحكمها أن تُبْطِل عمل ظننت؛ فلهذا وجب أن يرفع زيد بما بعده، لا بالابتداء، وهذا لأن حكم لام القسم في كل موضع أن لا

---

٢٣٣ وأجيب عن ذلك بأن: الأصل في اللام ههنا أن تدخل على (زيد) الذي هو المبتدأ، وإنما دخلت على المفعول الذي هو معمول الخبر؛ لأنه لما قُدِّمَ في صدر الكلام وقع موقع المبتدأ؛ فجاز دخول اللام عليه؛ لأن الأصل في هذه اللام أن تدخل على المبتدأ، فإذا وقع المفعول موقعه جاز أن تدخل هذه اللام عليه، كما تدخل على المبتدأ، وإذا جاز دخول هذه اللام على معمول الخبر إذا وقع موقعه، كقولك: «إن زيدًا لَطَعَامَكَ آكلٌ»، وكقول الشاعر:

إنَّ امْرَأً خَصَّنِي عمدًا مودَّتَهُ .. على التَّنَائِي لَعِنْدِي غَيْرُ مَكْفُورِ

وإن كان الأصل فيها أن تدخل -بعد نقلها عن الاسم- على الخبر لا على معموله؛ لوقوعه موقعه، فكذلك يجوز دخول هذه اللام على المفعول إذا وقع موقع المبتدأ، وإن كان الأصل فيها أن تدخل على المبتدأ؛ لوقوعه موقعه، والله أعلم. «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين»، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٣م، ج١، ص ٣٣٣.

يعمل ما قبلها فيما بعدها، ولا ما بعدها فيما قبلها؛ لأن ما بعدها من الكلام محلوف عليه؛ فلو جعل شيء منه قبلها لزال منه معنى الحلف علي، لأنا نقول: لا يجوز أن يكون الظن قسمًا، لأنه إنما نُقْسِمُ بالشيء في العادة إذا كان عظيمًا عند الحالف، كقوله: والله، والقرآن .. وما أشبه ذلك، ومعنى الظن خارج عن هذا المعني.

والراجح في المسألة: هو مذهب الكوفيين، وهو الموافق لما قاله الزمخشري. والله أعلم[٢٣٤].

٢٣٤ ينظر في المسألة: «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين»، ج١، ص ٣٣٣، «ارتشاف الضرب من لسان العرب»، ج٤، ص ١٧٦٥، «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل»، ج١١، ص ٣٤٢.

المسألة الثالثة: إعراب «ولباس التقوى ذلك خير» في قوله تعالى:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾، [الأعراف: ٢٦]

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

قال الزمخشري: «ولباس الورع والخشية من الله تعالى، وارتفاعه على الابتداء، وخبره: إمَّا الجملة التي هي (ذلِكَ خَيْرٌ)، كأنه قيل: ولباس التقوى هو خير؛ لأن أسماء الإشارة تقرب من الضمائر فيما يرجع إلى عود الذكر. وإمّا المفرد الذي هو (خير)، و(ذلك) صفة للمبتدإ، كأنه قيل: ولباس التقوى المشار إليه خير .. وقيل: (لباس التقوى) خبر مبتدإ محذوف، أي: وهو لباس التقوى، ثم قيل: ذلك خير .. وقرئ: (ولباس التقوى)، بالنصب عطفًا على (لباسًا)، و(ريشًا)»[٢٣٥].

---

٢٣٥ «الكشاف»، ج٢، ص ٩٨.

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

قال أبو حيان: «وقرأ الصاحبان والكسائي[٢٣٦]: (ولباس التقوى) بالنصب عطفًا على المنصوب قبله، وقرأ باقي السبعة بالرفع، فقيل: هو على إضمار مبتدأ محذوف، أي: وهو لباس التقوى.

قاله الزجاج[٢٣٧]، و(ذلك خير) على هذا[٢٣٨]، مبتدأ وخبر، وأجاز أبو البقاء أن يكون (ولباس) مبتدأ، وخبره محذوف تقديره: ولباس التقوى ساتر عوارتكم، وهذا ليس بشيء، والظاهر: أنه مبتدأ ثان، و(خير) خبره، والجملة خبر عن (ولباس التقوى)، والرابط: اسم الإشارة، وهو أحد الروابط الخمس المتفق عليها في ربط الجملة الواقعة خبرا للمبتدأ إذا لم يكن إياه، وقيل: (ذلك) بدل من (لباس)، وقيل: عطف بيان، وقيل: صفة، وخبر (ولباس) هو (خير)، وقال الحوفي[٢٣٩]: وأنا أرى أن لا يكون ذلك نعتًا للباس التقوى؛ لأن الأسماء المبهمة أعرف مما فيه الألف واللام، وما أضيف إلى الألف واللام، وسبيل النعت: أن يكون

٢٣٦ علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي: إمام في اللغة والنحو والقراءة. من أهل الكوفة. ولد في إحدى قراها، وتعلم بها، أصله من أولاد الفرس، وقرأ النحو بعد الكبر، وتنقل في البادية، وسكن بغداد، وتوفي بالريّ، عن سبعين عاما. وهو مؤدب الرشيد العباسي وابنه الأمين، وأخباره مع علماء الأدب في عصره كثيرة، مات سنة (١٨٩ هـ = ٨٠٥ م). «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٣٣٠، «غاية النهاية»، ج١، ص ٥٣٥، «الأعلام»، ج٤، ص ٢٨٣.

٢٣٧ سبقت ترجمته.

٢٣٨ أي: هذا الإعراب.

٢٣٩ علي بن إبراهيم بن سعيد، أبو الحسن الحوفي: نحوي، من العلماء باللغة والتفسير. من أهل الحوف (بمصر)، توفي سنة (٤٣٠ هـ = ١٠٣٩ م). «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٣٣٢، «الأعلام»، ج٤، ص ٢٥٠.

مساويًا للمنعوت أو أقل منه تعريفا، فإن كان قد تقدم قول أحد به؛ فهو سهو، وأجاز الحوفي أن يكون ذلك فصلًا لا موضع له من الإعراب، ويكون (خير) خبرا لقوله (ولباس التقوى) فجعل اسم الإشارة فصلا كالمضمر، ولا أعلم أحدًا قال بهذا .. وما ذكره الحوفي هو الصواب على أشهر الأقوال في ترتيب المعارف، وقرأ عبد الله وأبي ولباس التقوى خير بإسقاط ذلك فهو مبتدأ وخبر[٢٤٠].

ثالثًا: المقارنة بينهما في هذه المسألة.

رأينا فيما سبق حكاية الاختلاف من كلا الإمامين في إعراب جملة قوله تعالى: ﴿**وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ**﴾، وملخص ما ذكره الإمامان، ما يأتي:

فالعلامة الزمخشري أعرب قوله (ولباس) على أنه مبتدأ، ثم ذكر أن خبره يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون جملة قوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ خَيْرٌ**﴾.

الثاني: المفرد الذي هو (خير).

ثم ذكر أن بعض القراء قرأ قوله تعالى (ولباس) بالنصب، عطفا على المنصوب قبلها.

أما العلامة أبو حيان رحمه الله فإنه نقل في إعراب قوله تعالى (ولباس) كلام الزجاج، وهو: أن يكون خبرا لمبتدإ محذوف، وذكر أن هذا القول ليس بشيء، ولم يتعرض الزمخشري رحمه الله لهذا الوجه من الإعراب.

٢٤٠ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٣١.

وقد ذكر أبو حيان رحمه الله الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري، في إعراب قوله تعالى ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾، مرجحًا الوجه الثاني منهما، فقال: «والظاهر: أنه مبتدأ ثان، و(خير) خبره، والجملة خبر عن (ولباس التقوى) ..، وأجاز الحوفي أن يكون ذلك فصلًا لا موضع له من الإعراب، ويكون (خير) خبرًا لقوله (ولباس التقوى)، فجعل اسم الإشارة فصلًا كالمضمر، ولا أعلم أحدًا قال بهذا .. وما ذكره الحوفي هو الصواب على أشهر الأقوال».

ولم يذكر الزمخشري رحمه الله ترجيحًا بين الوجهين.

والظاهر: أن ما رجحه أبو حيان هو الصواب والأرجح، فقد تعرض أبو البقاء لتلك الآية فقال: «ويقرأ بالرفع على الابتداء. و(ذلك): مبتدأ، و(خير): خبره، والجملة خبر لباس، ويجوز أن يكون ذلك نعتًا للباس؛ أي: المذكور والمشار إليه، وأن يكون بدلًا منه، أو عطف بيان، وخير الخبر. وقيل: لباس التقوى خبر مبتدأ محذوف تقديره: وساتر عوراتكم لباس التقوى، أو على العكس؛ أي: ولباس التقوى ساتر عوراتكم، وفي الكلام حذف مضاف؛ أي: ولباس أهل التقوى»[٢٤١]. فابتدأ أبو البقاء بذكر هذا الوجه؛ مما يشعر بترجيحه له.

كما نلاحظ ان الزمخشري رحمه الله لم يذكر في إعراب قوله تعالى (ذلك) سوى وجه واحد، وهو أن تكون صفة للمبتدأ، بينما نرى أبا حيان رحمه الله يذكر فيها أربعة أوجه، فيقول:

٢٤١ «التبيان في إعراب القرآن»، ج١، ص ٥٦٢.

«والرابط: اسم الإشارة ..، وقيل: (ذلك) بدل من (لباس)، وقيل: عطف بيان، وقيل: صفة».

وقد رجح أبو حيان أن يكون (ذلك) فصل لا موضع له من الإعراب. والظاهر: ان هذا هو الأرجح، ويؤيده قراءة عبد الله وأُبي: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٌ﴾ بإسقاط (ذلك). والله أعلم بالصواب.

المسألة الرابعة: الخلاف في تقدير (قل) قبل (أقيموا) من عدمه في قوله تعالى:

﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٩].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري رحمه الله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ﴾: «وقل: أقيموا وجوهكم، أي: اقصدوا عبادته مستقيمين إليها غير عادلين إلى غيرها»[٢٤٢].

فقدَّر الزمخشري فعل (قل) قبل قوله تعالى (وأقيموا).

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان رحمه الله: «(وأقيموا) معطوف على ما ينحل إليه المصدر، الذي هو (القسط)، أي: بأن أقسطوا وأقيموا[٢٤٣]، وكما ينحل المصدر لـــ(أن) والفعل الماضي، نحو: عجبت من قيام زيد وخرج، أي: من أن قام وخرج، وأن والمضارع نحو:

---

٢٤٢ «الكشاف»، ج٢، ص ٩٩.

٢٤٣ وإنما جاز هذا مع المصدر؛ لأن الفعل المنصوب بأن مشتق من المصدر ودال عليه بلفظه، فكأنك عطفت مصدرًا على مصدر. «نتائج الفكر في النَّحو» للسُّهَيلي، ص ٢٤٧.

للبس عباءة وتقر عيني[٢٤٤] ....

أي: لأن ألبس عباءة وتقر عيني، كذلك ينحل لـــ (أن) وفعل الأمر، ألا ترى أنَّ (أنْ) توصل بفعل الأمر؟ نحو: كتبت إليه بأن قم، كما توصل بالماضي والمضارع، بخلاف (ما) المصدرية؛ فإنها لا توصل بفعل الأمر، وبخلاف (كي) إذا لم تكن حرفًا وكانت مصدرية؛ فإنها توصل بالمضارع فقط»[٢٤٥].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختار الزمخشري رحمه الله اللجوء إلى الطريق الظاهر والأقرب في الإعراب، فجعل الفعل، وهو قوله تعالى (وأقيموا)، معطوفًا على فعل مقدر تقديره: (قل)، وقد خرَّج أبو حيان هذا التقدير على احتمالين، فقال: «.. جعل الزمخشري (وأقيموا) على تقدير (وقل)، فقال: وقل

---

٢٤٤ من شواهد سيبويه ج١، ص ٤٢٦ على إضمار "أن" لأنه لم يكن بد من ذلك، فلم يستقم أن تحمل وتقر وهو فعل على "لبس" وهو اسم، والعباءة: جبة من صوف، والشفوف: ثياب رقاق تصف البدن واحدها شف، بكسر الشين وفتحها. والمعني من البيت: إن لبس الخشن من الملبوس مع قرة العين أحب إلي من لبس الشفوف وهو الرقيق من الملبوس فالتفضيل إنما هو لهما مجتمعين على لبس الشفوف.

والشاهد لميسون بنت بحدل الكلبية زوج معاوية بن أبي سفيان، وأم ابنه يزيد، وكانت بدوية الأصل، فضاقت نفسها لما تسرى عليها، فعذلها على ذلك معاوية، وقال: أنت في ملك عظيم وما تدرين قدره، وكنت قبل اليوم في العباءة فقالت أبياتا مشهورة منها هذا الشاهد.

«المقتضب»، ج٢، ص ٢٧، و«الصاحبي»، ص ٨٤، و«أمالي ابن الشجري»، ج١، ص ٢٨٠، و«الإنصاف»، ص ٢٨٣، و«ارتشاف الضرب»، ص ٨١٠، و«المغني»، ج٢،ص ٥٣٢، و«حياة الحيوان»، للدميري ج٢، ص ٢٠٨، و«ابن يعيش»، ج٧، ص ٢٥.

وقد ذهب بعض الكوفيين إلى أن الواو في ذلك هي الناصبة للفعل، بنفسها، وذهب بعضهم إلى أن الفعل منصوب بالمخالفة. والصحيح أن الواو في ذلك عاطفة مصدرًا مقدرًا على مصدر صريح. وإضمار أن بعدها، وهي الناصبة للفعل. «الجنى الداني في حروف المعاني»، ص ١٥٧. ينظر في المسألة: «الأصول في النحو» لابن السراج، ج٢، ص ١٥٠.

٢٤٥ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٣٧، ٣٨.

أقيموا. فيحتمل قوله: (وقل أقيموا) أن يكون (أقيموا) معمولًا لهذا الفعل الملفوظ به، ويحتمل أن يكون قوله: (وأقيموا) معطوفًا على (أَمَرَ ربي بالقسط) فيكون معمولا لـــ(قل) الملفوظ بها أولًا، وقدرها ليبين أنها معطوفة عليها»[٢٤٦].

بينما ذهب أبو حيان إلى طريق آخر في الإعراب، فجعل المصدر وهو قوله تعالى (القسط)، في تأويل (أن) وفعل، ثم جعل قوله تعالى (وأقيموا)، معطوفا عليها، ويكون المعنى حينئذ: قل أمر ربي بأن تقسطوا وتقيموا.

ثم حاول أبو حيان أن يؤيد كلامه؛ فاضطر إلى أن يأتي بأمثلة تبين جواز عطف الفعل على المصدر الذي يجوز حله إلى أن وفعل.

وحاصل ما اعتمد عليه أبو حيان: أن الأفعال المنصوبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- فعلٌ ينصبُ بحرفٍ ظاهرٍ ولا يجوز إضمارهُ.
- وفعلٌ ينتصبُ بحرفٍ يجوز أن يُضمَر.
- وفعلٌ ينتصب بحرفٍ لا يجوزُ إظهارهُ.

وكلامنا –هنا– على القسم الثاني، وهو: ما انتصب بحرف يجوز إظهاره وإضماره.

وهذا يقع على ضربين:

أحدهما: أن تعطف بالفعل على الاسم.

---

٢٤٦ «المرجع السابق»، ج٥، ص ٣٧.

والآخر: أن تدخل لامَ الجر على الفعل.

فأما الضرب الأول من هذا، وهو: أن تعطف الفعل على المصدر، فنحو قولك: يعجبني ضربُ زيدٍ وتغضبَ، تريد: وأنْ تغضَب[٢٤٧].

فهذا إظهار (أنْ) فيه أحسن. ويجوز إضمارها فـــــ (أنْ) مع الفعل بمترلة المصدر، فإذا نصبت فقد عطفت اسمًا على اسمٍ، ولولا أنك أضمرت "أنْ"؛ ما جاز أن تعطف الفعل على الاسم؛ لأن الأسماء لا تُعطف على الأفعالِ، ولا تُعطفُ الأفعالُ على الأسماءِ؛ لأن العطف نظير التثنية فكما لا يجتمع الفعل والاسم في التثنية كذلك لا يجتمعان في العطف.

ومما نصب من الأفعال المضارعة لما عطف على اسمٍ قول الشاعر، وهو مما استدل به أبو حيان:

لَلُبْسُ عَبَاءَةٍ وتَقَرَّ عيني .. أَحَبُّ إليَّ مِنْ لُبْسِ الشُّفُوفِ

كأنه قال: للبسُ عباءةٍ وأنْ تقرَّ عيني.

وقولهم: يعجبني ضرب زيد ويغضب عمرو، فإنّه لمّا امتنع من عطف الفعل على الاسم؛ أضمر (أن)؛ ليصير الفعل بها مصدرا؛ فيعطف اسما على اسم؛ فكأنّه قال: يعجبني ضرب زيد مع غضب عمرو[٢٤٨].

---

٢٤٧ ويجوز أن يكون التقدير –أيضًا-: يعجبني أن تضرب زيدًا وتغضبَ.

٢٤٨ ينظر في المسألة: «الأصول في النحو»، لابن السراج، ج٢، ص ١٥٠، «توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك»، ج٣، ص ١٢٦١، «مغني اللبيب»، ص ٦٢٣، «حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك»، ج٣، ص ٤٥٩.

والحاصل: أن أبا حيان –مع كونه اختار طريقًا غير الظاهر– إلا أننا نميل إلى إعرابه وقوله في هذه المسألة، وقد رجح هذا القول جملة من المعربين للقرآن الكريم.

يقول الشيخ محيي الدين درويش[٢٤٩]: «(وأقيموا) الواو عاطفة، و(أقيموا) فعل أمر معطوف على الأمر المقدر الذي ينحلّ اليه المصدر، وهو القسط، على حد قول ميسون[٢٥٠]:

ولبس عباءة وتقرّ عيني ... أحبّ إليّ من لبس الشّفوف[٢٥١]

كأنه قال: أقسطوا وأقيموا، تفاديًا لعطف الإنشاء على الخبر، وهو ضعيف»[٢٥٢].

---

٢٤٩ محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش. (١٣٢٦ – ١٤٠٣ هـ = ١٩٠٨ – ١٩٨٢ م)، ولد في مدينة (حمص) بسوريا، وفيها توفي. تلقى علومه في مدارس (حمص)، حيث كانت في ذلك الوقت عبارة عن كتاتيب يتلقى فيها طلاب العلم القرآن الكريم وعلومه، ظهرت نجابته فأنهى دراسته للقرآن الكريم وهو في سن العاشرة؛ مما أهله للالتحاق بمدرسة دار المعلمين العليا في دمشق. عمل مدرسًا للأدب العربي في مدارس حمص التجهيزية، بعد أن اختارته وزارة المعارف لهذا العمل في عام ١٩٣٢م، وفي عام ١٩٦٣ م أصدر مجلة «الخمائل الأدبية»، التي كانت متنفس الأدباء والشعراء داخل القطر السوري وخارجه، وكان قد رأس تحرير عدد من الجرائد، كما كان عضوًا في المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. «الأعلام»، ج٧، ص ٢٧٤.

٢٥٠ ميسون بنت بحدل بن أنيف، من بني حارثة بن جناب الكلبي: أمّ يزيد بن معاوية. شاعرة، توفيت نحو سنة (٨٠ هـ = ٧٠٠ م)، كانت بدوية، ثقلت عليها الغربة عن قومها لما تزوجت بمعاوية في الشام، فسمعها تقول هذه الأبيات:

ولبس عباءة وتقرّ عيني ... أحب إليَّ من لبس الشفوف

فطلقها وأعادها إلى أهلها. وكانت حاملا بيزيد (في رواية)، أو أخذته معها رضيعًا، فنشأ في البرية فصيحا. ونقل البغدادي أن معاوية لما طلقها قال لها: كنت فبنت، فأجابته: ما سررنا إذ كنا ولا أسفنا إذ بنّا!

«الكامل»، لابن الأثير، ج٤، ص ٤٩، «خزانة الأدب»، ج٣، ص ٥٩٣، «الأعلام»، ج٧، ص ٣٣٩.

٢٥١ سبقت تخريجه والكلام عليه.

٢٥٢ «إعراب القرآن وبيانه»، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٥هـ، ج٣، ص ٣٣٧.

ويقول أبو البقاء[٢٥٣]: «قوله تعالى: (وأقيموا): في تقدير الكلام وجهان: أحدهما: هو معطوف على موضع «القسط» على المعنى؛ أي: أمر ربي فقال: أقسطوا وأقيموا. والثاني: في الكلام حذف تقديره: فأقبلوا وأقيموا»[٢٥٤]. فتقديم أبي البقاء لهذا الوجه يشعر بترجيحه له. ومعلوم أن ما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إلى تقدير. والله أعلم.

٢٥٣ سبقت ترجمته.

٢٥٤ «التبيان في إعراب القرآن»، ج١، ص ٥٦٣.

المسألة الخامسة: محل جملة «لم يدخلوا وهم يطمعون» في قوله تعالى:

﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌۚ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَٰهُمْۚ وَنَادَوْاْ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْۚ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ [الأعراف: ٤٦]

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة جار الله الزمخشري: «فإن قلت: ما محل قوله: (لم يدخلوها وهم يطمعون)؟ قلت: لا محل له لأنه استئناف، كأن سائلًا سأل عن حال أصحاب الأعراف، فقيل: (لم يدخلوها وهم يطمعون)، يعني: حالهم أنّ دخولهم الجنة استأخر عن دخول أهل الجنة، فلم يدخلوها لكونهم محبوسين وهم يطمعون لم ييأسوا. ويجوز أن يكون له محل، بأن يقع صفة لرجال»[٢٥٥].

ثانيًا: عند أبي حيان.

ذكر أبو حيان كلام الزمخشري السابق، ثم قال معلقا عليه: «وهذا توجيه ضعيف للفصل بين الموصوف وصفته بجملة (ونادوا) وليست جملة اعتراض»[٢٥٦].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

ذهب الزمخشري إلى أن قوله تعالى: (لم يدخلوها وهم يطمعون)، جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب، ثم جوَّز وجها ثانيا، بأن يكون لها محل من الإعراب، وتكون صفة لقوله تعالى (رجال)، ولم يذكر أبو حيان قولًا له في المسألة، وإنما اكتفى بالتعليق على الوجه الثاني الذي ذكره الزمخشري، وقال: وهذا توجيه ضعيف للفصل بين الموصوف وصفته بجملة (ونادوا) وليست جملة اعتراض، ويفهم من هذا: أنه يوافقه على التوجيه الأول.

---

٢٥٥ «الكشاف»، ج٢، ص ١٠٨.

٢٥٦ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٥٩.

والحاصل: إن في إعراب هذه الجملة أربعة أوجه ذكرهم السمين الحلبي، فقال: «وقوله ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا﴾ في هذه الجملة أوجه:

أحدها: أنها حال من فاعل (نادوا)، أي: نادى أهل الأعراف حالَ كونهم غير داخلين الجنة، وقوله: (وهم يطمعون) يحتمل أن يكون حالًا مِنْ فاعل (يَدْخلُوها) ثم لك اعتباران بعد ذلك، الأول: أن يكون المعنى: لم يدخلوها طامعين في دخولها، بل دخلوها على يأس مِنْ دخولها. والثاني: أن المعنى: لم يدخلوها حال كونهم طامعين، أي: لم يدخلوا بعد، وهم في وقت عدم الدخول طامعون، ويحتمل: أن يكون مستأنَفًا أخبر عنهم بأنهم طامعون في الدخول.

الوجه الثاني: أن يكون حالًا من مفعول (نادوا) أي: نادَوهم حالَ كونهم غيرَ داخلين. وقوله: ﴿وهم يَطْمَعون﴾ على ما تقدم آنفًا.

والوجه الثالث: أن تكون في محلِّ رفعٍ صفةً لـــ (رجال)، قاله الزمخشري. وفيه ضعفٌ من حيث إنه فَصَل فيه بين الموصوف وصفته بجملة قوله: (ونادَوا)، وليست جملةَ اعتراض.

والوجه الرابع: أنها لا محلَّ لها من الإِعراب؛ لأنها جوابُ سائلٍ سأل عن أصحاب الأعراف، فقال: ما صُنِعَ بهم؟ فقيل: لم يدخلوها وهم يطمعون في دخولها»[٢٥٧].

ويلاحظ: أن السمين الحلبي ضعَّف الوجه الثالث، و لم يرجح بين الوجوه الثلاثة الأخرى.

رأى الباحث في المسألة:

والذي يميل إليه الباحث في هذه المسألة، هو ما ذهب إليه الزمخشري في الوجه الأول، وارتضاه أبو حيان ضمنيا؛ حيث إن المعنى قد تم عند قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾، ثم كأنه استأنف كلاما جديدا، جاء إجابة لسؤال: ما صُنِعَ بهم؟ فقيل: لم يدخلوها وهم يطمعون في دخولها.

أما الذي جوَّزه الزمخشري من كونها صفة لرجال فضعيف، ولا يعول عليه. والله أعلم.

---

٢٥٧ «الدر المصون»، ج٥، ص ٣٢٩، ٣٣٠.

المسألة السادسة: معنى اللام في «لبلد» في قوله تعالى:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابًا ثِقَالًا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾

[الأعراف: ٥٧].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري رحمه الله في تأويل اللام في قوله تعالى: (لبلد)، قال: «﴿لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ﴾ لأجل بلد ليس فيه حيًّا ولسقيه»[٢٥٨]. ومعنى ذلك: أنه جعل اللام للتعليل.

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان رحمه الله: «اللام في (لبلد) عندي لام التبليغ كقولك قلت لك»[٢٥٩].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسالة.

اختلف أبو حيان والزمخشري في هذه المسألة حول تأويل اللام في قوله تعالى (لبلد)، فالزمخشري ذهب إلى أنها لام التعليل، بينما ذهب أبو حيان إلى تأويلها بأنها لام التبليغ، وهي التي تأتي مع قول أو ما في معناه، نحو: قلت له، وبيَّنت له، وأذنت له، وفسرت له، وما أشبه ذلك[٢٦٠].

وبالنظر في كتب التفسير، وأقوال أئمته في تأويل هذه الآية؛ نجد جمهورهم على أنها لام التعليل، وهو ما يتفق مع كلام الزمخشري رحمه الله.

---

٢٥٨ «الكشاف»، ج٢، ص ١١١.

٢٥٩ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٧٨.

٢٦٠ «المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية» (شرح ألفية ابن مالك)، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ٢٠٠٧م، ج٣، ص ٦١٤.

قال البيضاوي[٢٦١]: «﴿لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ لأجله، أو لإحيائه، أو لسقيه»[٢٦٢]، وقال النسفي[٢٦٣]: «﴿لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ لأجل بلد ليس فيه مطر ولسقيه»[٢٦٤]، وقال الخطيب الشربيني[٢٦٥]: «﴿لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ لا نبات فيه، أي: لإحيائه»[٢٦٦].

والحاصل: أن جمهور المفسرين على تأييد كلام الزمخشري، وأن اللام —هنا— للتعليل، خلافًا لأبي حيان حيث جعلها للتبليغ.

والظاهر: أنه لا توجد ثمرة للخلاف، وقد أكد أبو حيان ذلك فقال: «ولا يظهر فرق بين قولك: سقت لك مالًا، وسقت لأجلك مالًا؛ فإن الأول معناه: أوصلته لك وأبلغتكه، والثاني: لا يلزم منه وصوله إليه، بل قد يكون الذي وصل له المال غير الذي علل به السوق، ألا ترى إلى صحة قول القائل: لأجل زيد سقت لك مالك»[٢٦٧].

---

٢٦١ سبقت ترجمته.

٢٦٢ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ١٧.

٢٦٣ سبقت ترجمته.

٢٦٤ «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، دار الكلم الطيب، بيروت ١٩٩٨م، ج١، ص ٥٧٥.

٢٦٥ سبقت ترجمته.

٢٦٦ «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة ١٢٨٥هـ، ج١، ص ٤٨٣.

٢٦٧ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٧٨.

المسألة السابعة: المعطوف عليه في جملة «أوعجبتم» في قوله تعالى:

﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُواْ وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾

[الأعراف: ٦٣].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الإمام الزمخشري: «(أَوَعَجِبْتُمْ) الهمزة للإنكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذبتم وعجبتم ..»[٢٦٨].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول الإمام أبو حيان بعد ان نقل كلام الزمخشري: «وهو كلام مخالف لكلام سيبويه[٢٦٩] والنحاة؛ لأنهم يقولون: إن الواو لعطف ما بعدها على ما قبلها من الكلام ولا حذف هناك،

---

٢٦٨ «الكشاف»، ج٢، ص ١١٥.

٢٦٩ عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: (١٤٨ - ١٨٠ هـ = ٧٦٥ - ٧٩٦م) إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفي بها، وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وكانت في لسانه حبسة. و «سيبويه» بالفارسية رائحة التفاح. وكان أنيقًا جميلًا، توفي شابًّا. «تاريخ بغداد»، ج١٢، ص ١٩٥، «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٣٨٥، «الأعلام»، ج٥، ص ٨١.

وكأن الأصل: وأعجبتم، لكنه اعتنى بهمزة الاستفهام فقدمت على حروف العطف؛ لأن الاستفهام له صدر الكلام»[٢٧٠].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

ذهب الزمخشري إلى أن الواو في قوله تعالى (أوعجبتم) للعطف، والمعطوف عليه محذوف، وقد وافقه أبو حيان في أن هذه الواو للعطف، إلا أن محل الخلاف بينهما في المعطوف عليه، فالزمخشري يرى أنه محذوف، والتقدير: أكذبتم وعجبتم، و لم يرض أبو حيان بهذا الإعراب، فاعترض عليه، حيث رأى ان المعطوف عليه غير محذوف، بل إنها معطوفة على الكلام قبلها، وأن أصل العبارة: (وأعجبتم)، إلا أنه قدمت همزة الاستفهام للاهتمام بشأنها.

وبالنظر فيما كتبه أئمة التفسير؛ نجدهم يتفقون مع رأى العلامة الزمخشري، فيذهبون إلى أن المعطوف عليه محذوف، ومما جاء في كلامهم:

يقول البيضاوي[٢٧١]: «﴿أَوَعَجِبْتُمْ﴾ الهمزة للإنكار، والواو للعطف على محذوف، أي: أكذبتم وعجبتم»[٢٧٢].

---

٢٧٠ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٨٤.

٢٧١ عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، علامة. ولد في (المدينة البيضاء) بفارس (قرب شيراز) وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه: «أنوار التتريل وأسرار التأويل» يعرف بتفسير البيضاوي، و «طوالع الأنوار» في التوحيد، و «منهاج الوصول إلى علم الأصول»، و «لب اللباب في علم الإعراب» وغيرها. توفى سنة (٦٨٥ هـ = ١٢٨٦ م).

«البداية والنهاية»، ج١٣، ص ٣٠٩، «طبقات الشافعية» للسبكي، ج٥، ص ٥٩، «الأعلام»، ج٤، ص ١١٠.

٢٧٢ «أنوار التتريل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ١٨.

ويقول الفخر الرازي[٢٧٣]: «أما قوله: ﴿**أوعجبتم**﴾ فالهمزة للإنكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذبتم وعجبتم أن جاءكم؟ أي: عجبتم أن جاءكم ذكر»[٢٧٤].

ويقول النسفي[٢٧٥]: «الهمزة للإنكار والواو للعطف والمعطوف عليه محذوف كأنه قيل أكذبتم وعجبتم»[٢٧٦].

ويقول ابن جزى الكلبي[٢٧٧]: «﴿**أَوَعَجِبْتُمْ**﴾ الهمزة للإنكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قال: أكذبتم وعجبتم من أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم»[٢٧٨].

---

٢٧٣ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين. (٥٤٤ - ٦٠٦هـ، ١١٥٠ - ١٢١٠م). ولد في (الري) بطبرستان، أخذ العلم عن كبار علماء عصره، ومنهم والده، حتى برع في علوم شتى واشتهر، فتوافد عليه الطلاب من كل مكان. كان الرازي عالمًا في التفسير وعلم الكلام والفلك والفلسفة وعلم الأصول وفي غيرها. ترك مؤلفات كثيرة تدل على غزارة علمه وسعة اطلاعه أبرزها تفسيره الكبير المعروف بمفاتيح الغيب. «لسان الميزان»، ج٤، ص ٤٢٦، «الأعلام»، ج٦، ص ٣١٣.

٢٧٤ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٢٩٨.

٢٧٥ عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات، فقيه حنفي مفسر نسب إلى منطقة (نسف) في بلاد (السند)، لم تذكر كتب التراجم تاريخ ولادته. تتلمذ على أكثر شيوخ عصره، ومنهم: شمس الدين الكردي، وأحمد العتابي. كان النسفي أحد الزهاد المتأخرين والعلماء العاملين، توفى سنة (٧١٠ هـ = ١٣١٠ م). «الجواهر المضية»، ج١، ص ٢٧٠، «الأعلام»، ج٤، ص ٦٨.

٢٧٦ «مدارك التتريل وحقائق التأويل»، ج١، ص ٥٧٧.

٢٧٧ محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، أبو القاسم (٦٩٣ - ٧٤١ هـ = ١٢٩٤ - ١٣٤٠م) فقيه من العلماء بالأصول واللغة. من أهل غرناطة. «الدرر الكامنة»، ج٣، ص ٣٥٦، «الديباج المذهب»، ص ٢٩٥، «الأعلام»، ج٥، ص ٣٢٥.

٢٧٨ «التسهيل لعلوم التتريل»، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ١٤١٦هـ، ج١، ص ٢٩٢.

ويقول الشوكاني[٢٧٩]: «قوله (أوعجبتم) فتحت الواو لكونها العاطفة ودخلت عليها همزة الاستفهام للإنكار عليهم. والمعطوف عليه مقدر: كأنه قيل: استبعدتم وعجبتم أو أكذبتم وعجبتم أو أنكرتم وعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم ..»[٢٨٠].

أما ما ذكره أبو حيان من أن هذا مخالف لكلام سيبويه والنحاة: فإنني لم أقف على مَن ذكر من النحاة أن شرط الواو العاطفة أن يكون المعطوف عليه ملفوظًا، ولا يجوز أن يكون محذوفا؛ بل غاية ما وقفت عليه في مسألة الواو العاطفة: أنها إما أن تعطف مفردا على مفرد، أو جملة على جملة، فإذا عطفت جملة على أخرى –كما هنا– اشترط أن يكون بينهما تناسب يقتضي المشاركة بالعطف، فلا يحسن أن تقول: زيد قائم وعمرو شاعر؛ لعدم المناسبة بينهما، إلا أن يكون ذلك جوابا لمن أنكر هذين الحكمين، أو شك فيهما، فتكون قرينة كلامه المتقدم هي المقتضية لجواز العطف بين هاتين الجملتين[٢٨١].

---

٢٧٩ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني. (١١٧٣هـ ــ ١٢٥٠هـ، ١٧٥٩-١٨٣٤م)، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن وصاحب كتاب نيل الأوطار، ولد ببلدة شوكان باليمن ونشأ في صنعاء، وتلقى العلم على شيوخها، وجد في طلبه فأكثر من المطالعة والحفظ والسماع، حتى صار عالمًا كبيرًا يشار إليه بالبنان، توافد عليه الطلاب من كل مكان. اشتغل بالقضاء والإفتاء وكان داعية إلى الإصلاح والتجديد، ترك التقليد وسلك طريق الاجتهاد بعد أن اجتمعت فيه شرائطه كاملة. ترك مؤلفات كثيرة تدل على سعة علمه وسلامة منهجه. كثر خصومه كما كثر المعجبون به بسبب دعوته إلى الاجتهاد والتجديد. توفي بصنعاء بعد عمر زاخر بالعطاء. «البدر الطالع»، ج٢، ص ٢١٤، «الأعلام»، ج٦، ص ٢٩٨.

٢٨٠ «فتح القدير»، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار الكلم الطيب، دمشق ١٤١٤هـ، ج٢، ص ٢٤٧.

٢٨١ «الفصول المفيدة في الواو المزيدة»، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي (المتوفى: ٧٦١هـ)، دار البشير، عمان ١٩٩٠م، ص ٥٦.

وعليه فإن الحق في هذه المسألة مع العلامة الزمخشري، كما ذهب إليه جمهور المفسرين. وما ذكره أبو حيان من كون الأصل في الكلام: (وأعجبتم)، ثم تقدمت همزة الاستفهام؛ اهتمامًا بشأنها؛ فلم أقف على مثل هذا الكلام فيما وقفت عليه من كتب التفسير، وهي -والحمد لله- كثيرة.

المسألة الثامنة: إعراب «ولوطًا إذ» في قوله تعالى:

﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾

[الأعراف:٨٠].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري: «(وَلُوطًا)، أي: وأرسلنا لوطا. و(إِذْ) ظرف لأرسلنا. أو واذكر لوطا، وإذ بدل منه، بمعنى: واذكر وقت قالَ لِقَوْمِهِ ..»[٢٨٢].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان: «وانتصب (لوطا) بإضمار (وأرسلنا) عطفا على الأنبياء قبله، و(إذ) معمولة لأرسلنا»[٢٨٣].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اتفق الزمخشري وأبو حيان في وجه من الإعراب وهو: كون العامل في (لوطا) فعل مقدر، تقديره: وأرسلنا، وزاد الزمخشري وجها آخر، وهو انتصابه بإضمار فعل: واذكر.

وهذا مما لا يترتب عليه ثمرة في الخلاف.

واختلف الإمامان –رحمهما الله– في إعراب قوله تعالى (إذ)، فالزمخشري ذكر فيها وجهين: الأول: أن تكون ظرفًا لأرسلنا المقدر، والمعنى عليه: وأرسلنا لوطًا وقت قال لقومه .. إلخ.

---

٢٨٢ «الكشاف»، ج٢، ص ١٢٥.

٢٨٣ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٩٩.

الثاني: أن تكون بدلًا من الفعل المقدر (أذكر)، والمعنى حينئذ: واذكر وقت قال لقومه .. إلخ.

بينما ذهب أبو حيان ﷺ في إعرابها إلى وجه واحد، وهو أن تكون مفعولًا به للفعل المقدر (أرسلنا).

وقد ذكر القولين أبو البقاء العكبري[٢٨٤]، فقال: «قوله تعالى: (ولوطًا): أي: وأرسلنا لوطًا، أو: واذكر لوطًا. و(إذ): على التقدير الأول: ظرف، وعلى الثاني: يكون ظرفًا لمحذوف، تقديره: واذكر رسالة لوط إذ ..»[٢٨٥].

ويقول العلامة البيضاوي[٢٨٦]: «(وَلُوطًا)، أي: وأرسلنا لوطًا. (إِذْ قالَ لِقَوْمِهِ): وقت قوله لهم، أو واذكر لوطًا، و(إذ) بدل منه»[٢٨٧].

---

٢٨٤ عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبريّ البغدادي، أبو البقاء، محبّ الدين: (٥٣٨ - ٦١٦ هـ = ١١٤٣ - ١٢١٩م) عالم بالأدب واللغة والفرائض والحساب. أصله من (عكبرا) بليدة على (دجلة) ومولده ووفاته ببغداد. أصيب في صباه بالجدري، فعمي. وكانت طريقته في التأليف أن يطلب ما صنّف من الكتب في الموضوع. فيقرأها عليه بعض تلاميذه، ثم يملي من آرائه وتمحيصه وما علق في ذهنه. من كتبه: «شرح ديوان المتنبي»، و «اللباب في علل البناء والإعراب»، و «شرح اللمع لابن جني»، و «التبيان في إعراب القرآن» .. وغيرها. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٢٦٦، «الأعلام»، ج٤، ص ٨٠، «معجم المؤلفين»، ج٥، ص ٢٩١.

٢٨٥ «التبيان في إعراب القرآن»، ج١، ص ٥٨١.

٢٨٦ سبقت ترجمته.

٢٨٧ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ٢٢.

بينما اكتفى الشيخ محيي الدين بن أحمد درويش[٢٨٨] بذكر وجه واحد في المسألة، فقال: «أي: واذكر لوطًا في ذلك الوقت. ولوطًا مفعول به لفعل محذوف، أي: واذكر لوطًا، و(إذ) ظرف مبدل من قوله: «ولوطا»، أي: واذكر وقت قال لقومه ..»[٢٨٩].

وقد لخص السمين الحلبي[٢٩٠] الاختلاف في هذه المسألة، فقال: «قوله تعالى: (وَلُوطًا): فيه وجهان أحدهما: أنه منصوب بأَرْسَلْنا الأول، و(إذ) ظرفٌ للإرسال. والثاني: أنه منصوبٌ بإضمار (اذكر).

وفي العامل في الظرفِ حينئذٍ وجهان، أحدهما: وهو قول الزمخشري أنه بدلٌ من (لوطًا)، قال[٢٩١]: «بمعنى: واذكر وقتَ إذ قال لقومه"، وهذا على تسليمِ تصرُّفِ "إذ" . والثاني: أن العاملَ فيها مقدَّرٌ تقديرُه: واذكر رسالةَ لوطٍ إذ قال. فإذ منصوب برسالة. قاله أبو البقاء[٢٩٢]، والبدلُ حينئذٍ بدلُ اشتمال»[٢٩٣].

---

٢٨٨ سبقت ترجمته.

٢٨٩ «إعراب القرآن وبيانه»، ج٣، ص ٣٩٥.

٢٩٠ أحمد بن يوسف بن عبد الدايم الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين المعروف بالسمين: مفسر، عالم بالعربية والقراءات. شافعي، من أهل حلب. استقر واشتهر في القاهرة، له مصنفات متعددة، توفى سنة (٧٥٦ هـ = ١٣٥٥م). «غاية النهاية»، ج١، ص ١٥٢، «الأعلام»، ج١، ص ٢٧٤، «معجم المؤلفين»، ج٢، ص ٢١١.

٢٩١ أي: الزمخشري.

٢٩٢ سبقت ترجمته.

٢٩٣ «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، دار القلم، دمشق ١٩٩١م، ج٥، ص ٣٧٠.

وأقول: ولعل الراجح هو الوجه الذى اكتفى به أبو حيان، وهو: أن يكون قوله (ولوطًا) منصوب بفعل محذوف تقديره: وأرسلنا؛ لذكره قبل ذلك مع الأنبياء السابقين، كقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا ..﴾ [٢٩٤]، ويكون (إذ)، معمولًا له. وإن كانت بقية الأوجه جائزة بلا شك. والله أعلم.

٢٩٤ [سورة الأعراف: ٥٩].

المسألة التاسعة: موقع جملة «ما سبقكم» من الإعراب في قوله تعالى:

﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَـٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾

[الأعراف: ٨٠].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري: «فإن قلت: ما موقع هذه الجملة[٢٩٥]؟ قلت: هي جملة مستأنفة، أنكر عليهم أولًا بقوله أَتَأْتُونَ الْفاحِشَةَ ثم وبخهم عليها فقال: أنتم أوّل من عملها. أو على أنه جواب لسؤال مقدّر، كأنهم قالوا: لم لا نأتيها؟ فقال: ما سبقكم بها أحد، فلا تفعلوا ما لم تسبقوا به»[٢٩٦].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان: «(وما سبقكم) جملة حالية من الفاعل، أو من (الفاحشة)؛ لأن في (سبقكم بها) ضميرهم وضميرها»[٢٩٧].

٢٩٥ يعني قوله تعالى: ﴿ما سبقكم بها﴾.

٢٩٦ «الكشاف»، ج٢، ص ١٢٥.

٢٩٧ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٠٠.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في موقع جملة قوله تعالى: ﴿**مَا سَبَقَكُمْ بِهَا**﴾ من الإعراب، فذهب الزمخشري إلى القول بأنها جملة مستأنفة، أي: أنها بداية كلام جديد، أما أنه توبيخ جديد لهم، أو إجابة لسؤال مقدر، كما ذكره الزمخشري.

بينما يرى أبو حيان أنها جملة حالية، إما من الفاعل في قوله تعالى (أتأتون)، أو من المفعول، وهو (الفاحشة).

وقد أشار السمين الحلبي[٢٩٨] إلى هذا الاختلاف الحاصل بين الزمخشري وأبي حيان، فقال: «قوله: ﴿**مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ**﴾ في هذه الجملةِ وجهان، أحدهما: أنها مستأنفةٌ لا محلَّ لها من الإِعراب. وعلى الاستئنافِ يُحتمل أن تكونَ جوابًا لسؤال وأَنْ لا تكونَ .. الوجه الثاني من وجهَيْ الجملة: أنها حال، وفي صاحبها وجهان أحدهما: هو الفاعل أي: أتأتون مبتدئين بها. والثاني: هو المفعول أي: أتأتونها مُبْتَدأ بها غيرَ مسبوقةٍ من غيركم»[٢٩٩].

ويقول الشيخ محيي الدين بن أحمد درويش[٣٠٠]: ﴿**ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِينَ**﴾ هذه الجملة يصح فيها أن تكون مستأنفة مسوقة لتأكيد النكر وتشديد التوبيخ والتقريع، فإن

---

٢٩٨ سبقت ترجمته.

٢٩٩ «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، ج٥، ص ٣٧٠، ٣٧١.

٣٠٠ سبقت ترجمته.

مباشرة القبيح قبيحة، واختراعه أقبح، ويصح أن تكون حالية إما من الفاعل بمعنى أتأتونها مبتدئين بها، وإما من المفعول به معنى أتأتونها مبتدأ بها غير مسبوقة من غيركم»[٣٠١].

قلت: ويظهر من ذلك أن كلا الإعرابين صحيح، وغير مخالف لقواعد الإعراب في شيء، سواء ما ذكره الزمخشري، أو ما ذكره أبو حيان. والله أعلم بالصواب.

٣٠١ «إعراب القرآن وبيانه»، ج٣، ص ٣٩٥.

المسألة العاشرة: نوع الباء في (بها) في قوله تعالى:

﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾

[الأعراف: ٨٠].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري في كلامه على الباء في قوله تعالى (بها): «والباء للتعدية من قولك: سبقته بالكرة، إذا ضربتها قبله. ومنه قوله عليه السلام: «**سبقك بها عكاشة**[٣٠٢]»[٣٠٣].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان بعد أن نقل كلام الزمخشري: ومعنى التعدية هنا قلق جدًّا؛ لأن الباء المعدية في الفعل المتعدي إلى واحد هي بجعل المفعول الأول يفعل ذلك الفعل بما دخلت عليه الباء، فهي كالهمزة، وبيان ذلك: أنك إذا قلت: صككت الحجر بالحجر، فمعناه: أصككت الحجر الحجر؟ أي: جعلت الحجر يصك الحجر، وكذلك: دفعت زيدا بعمرو عن خالد،

---

٣٠٢ جزء من حديث، ونصه: حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ، حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، ح قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَحَدَّثَنِي أَسِيدُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنْ حُصَيْنٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، فَقَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ <: " عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ، فَأَخَذَ النَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الأُمَّةُ، وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ النَّفَرُ، وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ العَشَرَةُ، وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الخَمْسَةُ، وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ وَحْدَهُ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ، قُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ، هَؤُلاَءِ أُمَّتِي؟ قَالَ: لاَ، وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الأُفُقِ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ، قَالَ: هَؤُلاَءِ أُمَّتُكَ، وَهَؤُلاَءِ سَبْعُونَ أَلْفًا قُدَّامَهُمْ لاَ حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَلاَ عَذَابَ، قُلْتُ: وَلِمَ؟ قَالَ: كَانُوا لاَ يَكْتَوُونَ، وَلاَ يَسْتَرْقُونَ، وَلاَ يَتَطَيَّرُونَ، وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ " فَقَامَ إِلَيْهِ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ، فَقَالَ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: «اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ» ثُمَّ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ قَالَ: ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: «سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ». صحيح البخاري، كتاب الرقاق، بَابٌ: يَدْخُلُ الجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ، (٨/١١٢، رقم ٦٥٤١).

٣٠٣ «الكشاف»، ج٢، ص ١٢٥.

معناه: أدفعت زيدا عمرا عن خالد؟ أي: جعلت زيدا يدفع عمرا عن خالد، فللمفعول الأول تأثير في الثاني، ولا يتأتى هذا المعنى هنا؛ إذ لا يصح أن يقدر: أسبقت زيدا الكرة، أي: جعلت زيدا يسبق الكرة، إلا بمجاز متكلف، وهو أن تجعل ضربك للكرة أول جعل ضربة قد سبقها، أي: تقدمها في الزمان فلم يجتمعا، فالظاهر: أنّ الباء للمصاحبة، أي: ما سبقكم أحد مصاحبا، وملتبسا بها»[٣٠٤].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

ذهب الزمخشري إلى تأويل الباء بأنها للتعدية[٣٠٥]، وقد اعترض عليه أبو حيان، وذهب إلى أنها —هنا— للمصاحبة، أي: تفيد الحالية.

---

٣٠٤ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٠٠.

٣٠٥ التعدية، هي أحد المعاني التي تأتى لها الباء في اللغة العربية، وتُسمّى باءَ النّقلِ، فهي كالهمزةِ في تصييرها الفعلَ اللازمَ مُتعدِّيًا، فيصيرُ بذلك الفاعلُ مفعولًا، كقوله تعالى ﴿ذهبَ الله بِنُورهم﴾، أي أذهبهُ، وقولهُ ﴿وآتيناهُ من الكُنوزِ ما إنَّ مَفاتِحَهُ لتنُوءُ بالعُصبة أُولي القوّة﴾، أي: لَتُنيءُ العُصبةَ وتُثقلُها. وهذا كما تقول "ناءَ به الحملُ، بمعنى أثقلهُ". ومن باءِ التّعدية قولهُ تعالى ﴿سُبحانَ الذي أسرَى بعبدهِ ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ . أي: سيّرهُ ليلًا.

ومذهب الجمهور: أن باء التعدية بمعنى همزة التعدية، لا تقتضي مشاركة الفاعل للمفعول. وذهب المبرد والسهيلي إلى أن: باء التعدية تقتضي مصاحبة الفاعل للمفعول في الفعل، بخلاف الهمزة. قال السهيلي: إذا قلت: قعدت به، فلا بد من مشاركة، ولو باليد. ورد عليهما بقوله تعالى " ذهب الله بنورهم "، لأن الله، تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور.

وأجيب بأنه: يجوز أن يكون، تعالى وصف نفسه بالذهاب على معنى يليق به، كما وصف نفسه بالمجيء، في قوله ﴿وجاء ربك﴾. وهذا ظاهر البعد. ويؤيد أن باء التعدية بمعنى الهمزة قراءة اليماني "أذهب الله نورهم".

«الجنى الداني في حروف المعاني»، ص ٣٨، «حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك»، ج٢، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

وبالنظر في كلام أهل التفسير؛ نجدا أن كثيرًا منهم قد وافق الزمخشري فيما ذهب إليه، ومما جاء في كلامهم:

يقول البيضاوي[٣٠٦]: «ما فعلها قبلكم أحد قط. والباء للتعدية»[٣٠٧].

ويقول النسفي[٣٠٨]: «﴿مَا سَبَقَكُمْ بِهَا﴾ ما عملها قبلكم والباء للتعدية، ومنه قوله عليه السلام: «**سبقك بها عكاشة**[٣٠٩]»[٣١٠].

ويقول الخطيب الشربيني[٣١١]: «﴿مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ العَالَمِينَ﴾ أي: ما فعلها أحد قبلكم والباء للتعدية»[٣١٢].

---

٣٠٦ سبقت ترجمته.

٣٠٧ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ٢٢.

٣٠٨ سبقت ترجمته.

٣٠٩ سبقت تخريجه.

٣١٠ «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، ج١، ص ٥٨٣.

٣١١ محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين: فقيه شافعي، مفسر. من أهل القاهرة. توفى سنة (٩٧٧ هـ = ١٥٧٠م)، له تصانيف، منها (السراج المنير) في تفسير القرآن، و (الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع)، و (شرح شواهد القطر)، و (مغني المحتاج)، وغيرها من المصنفات العلمية. «شذرات الذهب»، ج٨، ص ٣٨٤، «الأعلام»، ج٦، ص ٦، «معجم المؤلفين»، ج٥، ص ٢٧٣.

٣١٢ «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»، ج١، ص ٤٩١.

ويقول شهاب الدين الخفاجي[٣١٣] بعد نقله لكلام أبي حيان: «وليس بشيء؛ بل المعنى على التعدية، ومعنى سبقته بالكرة: أسبقت كرتي كرته؛ لأنّ السبق بينهما لا بين الشخصين أو الضربين وكذا في الآية، ومثله يفهم من غير تكلف؛ ولذا قيل في معناه: سبقت ضربه الكرة بضربي الكرة، أي: جعلت ضربي الكرة سابقا على ضربه الكرة، وهذا معنى قوله إذا ضربتها فتدبر»[٣١٤].

ويقول السمين الحلبي[٣١٥] وكأنه يشير إلى الاحتمالين اللذين تعرضا لهما الزمخشري وأبو حيان، فقال: «والباء في (بها) فيها وجهان، أظهرهُما: أنها حاليةٌ أي: ما سَبَقكمْ أحدٌ مصاحِبًا لها أي: ملتبسًا بها. والثاني: أنها للتعديةِ ..»[٣١٦].

قلت: ويظهر من ذلك أنه لا ثمرة للخلاف بينهما في هذه المسألة، وأن الآية تحتمل الوجهين، فيحتمل ان تكون الباء للتعدية، وأن تكون للمصاحبة، أي: الحالية، إلا أن الأقرب أنها للتعدية، خلافًا للسمين الحلبي، لما سبق من أقوال واستدلالات، وهي الأنسب لفعل السبق. والله أعلم.

---

٣١٣ أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري:(٩٧٧ - ١٠٦٩ هـــ = ١٥٦٩ - ١٦٥٩ م)، قاضي القضاة وصاحب التصانيف في الأدب واللغة. نسبته إلى قبيلة خفاجة. ولد ونشأ بمصر، ورحل إلى بلاد الروم، واتصل بالسلطان مراد العثماني فولاه قضاء سلانيك، ثم قضاء مصر. ثم عزل عنها فرحل إلى الشام وحلب وعاد إلى بلاد الروم، فنفي إلى مصر وولي قضاءً يعيش منه فاستقر إلى أن توفي. «الأعلام»، ج١، ص ٢٣٩، «معجم المؤلفين»، ج٢، ص ١٣٨.

٣١٤ حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، دار صادر، بيروت ١٩٩٠م، ج٤، ص ١٨٥.

٣١٥ سبقت ترجمته.

٣١٦ «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، ج٥، ص ٣٧١.

المسألة الحادية عشر: عامل النصب في قوله تعالى «من آمن»، ومرجع الضمير في قوله تعالى «به» في الآية:

﴿وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًاۚ وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْۖ وَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾

[الأعراف: ٨٦].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري: «فإن قلت: إلام يرجع الضمير في آمَنَ بِهِ؟ قلت: إلى (كل صراط)، تقديره: توعدون من آمن به وتصدّون عنه، فوضع الظاهر الذي هو (سبيل الله) موضع الضمير، زيادة في تقبيح أمرهم، ودلالة على عظم ما يصدّون عنه»[٣١٧].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان: «والضمير في (به) الظاهر أنه على (سبيل الله)، وذَكَّره لأن السبيل تذكر وتؤنث»[٣١٨].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في هذه المسألة في نقطتين:

---

٣١٧ «الكشاف»، ج٢، ص ١٢٨.

٣١٨ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٠٧، ١٠٨.

الأولى: عامل النصب في قوله تعالى (من آمن)، حيث تنازع[٣١٩] في عمله فعلان، هما: توعدون، وتصدون، فالزمخشري أعمل الأول –تبعًا لرأي الكوفيين–، وأبو حيان يقول بإعمال الثاني، تبعا لرأي البصريين.

يقول ابن مالك[٣٢٠] في ألفية النحو:

إن عاملان اقتضيا في اسم عمل ... قبل فللواحد منهما العمل

والثاني أولى عند أهل البصرة ... واختار عكسًا غيرهم ذا أسره

وتفصيل ذلك: أنه ذهب الكوفيون في إعمال الفعلين، نحو «أَكْرَمَنِي وأكرمتُ زيدًا، وأكرمتُ وأكرمنِي زيدٌ»، إلى أن إعمال الفعل الأول أولى، وذهب البصريون إلى أن إعمال الفعل الثاني أولى.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أن إعمال الفعل الأول أولى: النقلُ، والقياسُ.

---

٣١٩ التنازع لغة: التجاذب، واصطلاحا: أن يتقدم فعلان متصرفان، أو اسمان يشبهانهما، أو فعل متصرف واسم يشبهه، ويتأخر عنهما معمول غير سببي مرفوع، وهو مطلوب لكل منهما من حيث المعنى. وبعبارة أوضح: أَن يَتَقَدَّم عاملان أَو أَكثر ويتأخر مَعْمُول أَو أَكثر وَيكون كل من الْمُتَقَدّم طَالبا لذلك الْمُتَأَخر.

وقيل: توجه عاملين إلى معمول واحد، نحو: ضربت وأكرمت زيدا فكل واحد من ضربت وأكرمت يطلب زيدا بالمفعولية.

«شرح الكافية الشافية» لابن مالك، ج٢، ص ٦١٤، «أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك»، ج٢، ص ١٦٧، «شرح الشذور» لابن هشام، ص ١٩٨، «شرح ابن عقيل»، ج٢، ص ١٥٧.

٣٢٠ محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (٦٠٠ - ٦٧٢ هـ = ١٢٠٣ - ١٢٧٤م)، أحد الأئمة في علوم العربية، ولد في (جيان) بالأندلس، وانتقل إلى دمشق فتوفي فيها.

«وفيات الأعيان»، ج٢، ص ١٩٤، «سير أعلام النبلاء»، ج١٢، ص ٢٨٣، «الأعلام»، ج٥، ص ١٧١.

أما النقل: فقد جاء ذلك عنهم كثيرًا، قال امرؤ القيس[٣٢١]:

فَلَوْ أنَّ ما أَسْعَى لأَدْنَى مَعِيشَةٍ ... كَفَانِي، ولم أَطْلُبْ، قَلِيلٌ من المال[٣٢٢]

٣٢١ امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، (نحو ١٣٠ - ٨٠ ق هـ = نحو ٤٩٧ - ٥٤٥م)أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يماني الأصل. مولده بنجد، اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل: حندج، وقيل: مليكة، وقيل: عديّ. وكان أبوه ملك أسد وغطفان.

وأمه أخت المهلهل الشاعر، فلقنه المهلهل الشعر، فقاله وهو غلام، وجعل يشبب ويلهو ويعاشر صعاليك العرب، فبلغ ذلك أباه، فنهاه عن سيرته فلم ينته. فأبعده إلى (دمّون) بحضرموت، موطن آبائه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من عمره. فأقام زهاء== خمس سنين، ثم جعل يتنقل مع أصحابه في أحياء العرب، يشرب ويطرب ويغزو ويلهو، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه وقتلوه، فبلغ ذلك امرأ القيس وهو جالس للشراب، فقال: رحم الله أبي! ضيعني صغيرا، وحملني دمه كبيرا، لا صحو اليوم ولا سكر غدا! اليوم خمر وغدا أمر!، ونهض من غده فلم يزل حتى ثأر لأبيه من بني أسد.

«خزانة الأدب»، ج١، ص ١٦٠، «الأعلام»، ج٢، ص ١٢، «معجم المؤلفين»، ج١، ص ١٧٢.

٣٢٢ البيت من قصيدة لامرئ القيس بن حجر الكندي؛ مطلعها قوله:

ألا عم صباحا أيها الطلل البالي ... وهل يعمن من كان في العصر الخالي؟

والاستشهاد بالبيت في قوله "كفاني و لم أطلب قليل من المال": فإن الكوفيين زعموا أن هذا البيت من باب التنازع؛ لتقدم فعلين على اسم واحد، وقد أعمل الشاعر أول الفعلين -وهو قوله "كفاني"- في الاسم المتأخر فرفعه به، والدليل على ذلك: أنه لو أعمل الثاني، وهو (أطلب)؛ لنصب الاسم به؛ لأنه يطلب مفعولًا.

وهذا الكلام غير صحيح؛ لأن شرط التنازع: أن يكون كل واحد من العاملين المتقدمين طالبًا للمعمول مع صحة المعنى على فرض عمل أيهما فيه، وفي هذا البيت لا يتم ذلك؛ فإنك لو قلت: لو ثبت كون سعيي لأدنى معيشة كفاني قليل من المال و لم أطلب ذلك القليل؛ لكان كلامًا متناقضا لا محصول له، وإنما يتم معنى بيت امرئ القيس إذا قدرت لقوله "و لم أطلب" مفعولًا يدل عليه البيت بعده، وتقديره "و لم أطلب الملك" وإذا انحل البيت إلى قولك: ولو ثبت كون سعيي لأدنى معيشة كفاني قليل من المال و لم أطلب الملك، كان كلاما صحيحا مقبولا، و لم أجد من المؤلفين من بين ذلك بيانًا شافيًا كافيًا كابن هشام في كتابه شرح قطر الندى، فارجع إليه إن شئت.

«مغني اللبيب»، ج٢، ص ١٧٣، «حاشية الصبان»، ج٣، ص ١٨٨، «شرح ابن عقيل»، ج٢، ص ١٥٩، «شرح القطر» لابن هشام، ص ١٢٩.

فَأَعْمَلَ الفعل الأول، ولو أعمل الثاني لنصب "قليلا"، وذلك لم يَرْوِه أحد، وقال رجل من بني أسد:

فَرَدَّ على الفُؤَادِ هَوًى عميدًا ... وَسُوئِل لو يُبِينُ لنا السُّؤَالَا

وقد نَغْنَى بها ونرى عُصُورًا ... بها يَقْتَدْنَنَا الخُرُدَ الخِدَالَا[٣٢٣]

فأَعْمَلَ الأول، ولذلك نَصَبَ "الخرد الخدالا"، ولو أعمل الفعل الثاني؛ لقال: "تقتادنا الخردُ الخدالُ" بالرفع.

وأما القياس: فهو أن الفعل الأول سابق الفعل الثاني، وهو صالح للعمل كالفعل الثاني، إلا أنه لما كان مبدوءًا به كان إعماله أولى؛ لقوة الابتداء والعناية به؛ ولهذا لا يجوز إلغاء "ظننت" إذا وقعت مبتدأة، نحو "ظننت زيدًا قائمًا"، بخلاف ما إذا وقعت متوسطة أو

---

٣٢٣ هذان البيتان من كلام المرار الأسدي، وهما من شواهد سيبويه (٤٠/١) والهوى: العشق، وعميد: أي فادح يبهظ صاحبه ويدنفه ويسقمه، فعيل بمعنى فاعل، وأصله قولهم "عمده المرض"، أي: أضناه وأوجعه، و"نغنى" مضارع "غنى بالمكان" من مثال رضى؛ أي أقام فيه وتوطنه، ومنه سمي مترل القوم ومحل إقامتهم المغنى، والخرد -بضم الخاء والراء جميعًا- جمع خريدة، وهي المرأة الحيية الطويلة السكوت، أو هي البكر التي لم تمس، والخدال -بكسر الخاء- جمع خدلة -بفتح فسكون- وهي الغليظة الساق المستديرتها.

والاستشهاد بالبيتين في قوله "ونرى يقتدننا الخرد الخدالا"؛ حيث كانت هذه العبارة من باب التنازع؛ لتقدم فعلين هما نرى ويقتاد، وتأخر معمول هو الخرد الخدال، وقد أعمل الشاعر الفعل الأول في هذا المعمول، بدليل أنه نصبه وأتى بضميره معمولا للفعل الثاني وهو نون النسوة، ولو أنه أعمل الفعل الثاني لقال: نرى يقتادنا الخرد الخدال، فيرفع المعمول على أنه فاعل ليقتاد، ويحذف ضميره لكون الأول يطلب معمولًا فضلة، وهذا يدل على أن إعمال العامل الأول أولى، وهو مذهب الكوفيين. والحق أن هذه الشواهد كلها لا تدل على أكثر من أن إعمال العامل الأول جائز، وهو ما لا يختلف فيه أحد، أما أولويته فلا.

«مغني اللبيب»، ج٢، ص ١٧٣، «حاشية الصبان»، ج٣، ص ١٨٨، «شرح ابن عقيل»، ج٢، ص ١٥٩.

متأخرة، نحو "زيد ظننت قائم، وزيد قائم ظننت" وكذلك لا يجوز إلغاء "كان" إذا وقعت مبتدأة، نحو "كان زيد قائما" بخلاف ما إذا كانت متوسطة، نحو "زيد كان قائم"؛ فدل على أن الابتداء له أثر في تقوية عمل الفعل.

والذي يؤيد أن إعمال الفعل الأول أولى من الثاني أنك إذا أعملت الثاني أدَّي إلى الإضمار قبل الذِّكر، والإضمار قبل الذِّكر لا يجوز في كلامهم.

وأما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أن الاختيار إعمال الفعل الثاني: النقلُ، والقياسُ.

أما النقل: فقد جاء كثيرًا، قال الله تعالى: ﴿ءَاتُونِىٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرًا﴾[٣٢٤]، فأعمل الفعل الثاني، وهو أفرغ، ولو أعمل الفعل الأول؛ لقال: أفرغه عليه.

وقال تعالى: ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾[٣٢٥]، فأعمل الثاني وهو (اقرءوا)، ولو أعمل الأول؛ لقال: اقرءوه.

---

٣٢٤ [سورة الكهف: ٩٦].

٣٢٥ [سورة الحاقة: ١٩].

وقال الشاعر وهو الفرزدق[٣٢٦]:

ولكنَّ نَصْفًا لو سَبَبْتُ وسَبَّنِي .. بَنُو عَبْدِ شَمْسٍ مِنْ مَنْافٍ وهَاشِمِ[٣٢٧]

فأعمل الثاني، ولو أعمل الأول لقال "سببت وسبوني بني عبد شمس"، بنصب "بني" وإظهار الضمير في سبني. وقال طُفَيْل الغَنَوِي[٣٢٨]:

وكُمْتًا مُدَمَّاةً كأن مُتُونَهَا .. جَرَى فوقها واستشعرت لون مُذْهَبِ[٣٢٩]

وأما القياس: فهو أن الفعل الثاني أقرب إلى الاسم من الفعل الأول؛ وليس في إعماله دون الأول نَقْصُ معنًى، فكان إعماله أولى، ألا ترى أهم قالوا: "خشنت بصدره وصدر زيد"

٣٢٦ همَّام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارميّ، أبو فراس، الشهير بالفرزدق: شاعر، من النبلاء، من أهل البصرة، عظيم الأثر في اللغة، كان يقال: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، ولولا شعره لذهب نصف أخبار الناس، كان شريفا في قومه، عزيز الجانب، يحمي من يستجير بقبر أبيه -وكان أبوه من الأجواد الأشراف- وكذلك جده، توفى سنة (١١٠ هــ = ٧٢٨ م). «وفيات الأعيان»، ج٢، ص ١٩٦، «الأعلام»، ج٨، ص ٩٣، «معجم المؤلفين»، ج٥، ص ٢٧١.

٣٢٧ والاستشهاد بالبيت في قوله: "سببت وسبني بني عبد شمس": فإن هذه العبارة من باب الاشتغال حيث تقدم فيها عاملان -وهما قوله (سببت)، وقوله (سبني)- وتأخر عنهما معمول واحد، هو قوله (بنو عبد شمس)، والأول يطلبه مفعولا، والثاني يطلبه فاعلا، وقد أعمل فيه الثاني، ولو أنه أعمل الأول؛ لقال "سببت وسبوني بني عبد شمس" وهذا يدل على أن إعمال العامل الثاني في باب التنازع جائز.

٣٢٨ طفيل بن عوف بن كعب، من بني غني، من قيس عيلان: شاعر جاهلي فحل، من الشجعان، وهو أوصف العرب للخيل، وربما سمي (طفيل الخيل)؛ لكثرة وصفه لها. ويسمى أيضا (المحبِّر) بتشديد الباء، لتحسينه شعره. عاصر النابغة الجعديّ، وزهير بن أبي سلمى، ومات نحو سنة (١٣ ق هــ = ٦١٠ م). «خزانة الأدب» للبغدادي، ج٣، ص ٦٤٣، «الأعلام»، ج٣، ص ٢٢٨.

٣٢٩ والاستشهاد به في قوله "جرى فوقها واستشعرت لون مذهب" فإن هذا الكلام من باب التنازع؛ فقد تقدم عاملان -وهما قوله (جرى)، وقوله (استشعرت)- وتأخر عنهما معمول واحد -وهو قوله (لون مذهب)- وكل واحد من هذين العاملين يطلب هذا المعمول، وقد أعمل الشاعر العامل الثاني منهما في لفظ المعمول، ولو أعمل الأول منهما لرفع "لون مذهب"؛ لأن الأول يطلبه فاعلًا، ولأتي بضمير المعمول بارزا مع العامل الثاني، فكان يقول: جرى فوقها واستشعرته لون مذهب.

فيختارون إعمال الباء في المعطوف، ولا يختارون إعمال الفعل فيه؛ لأنها أقرب إليه منه؛ وليس في إعمالها نقض معنى؛ فكان إعمالها أولى.
والذي يدل على أن للقرب أثرًا: أنه قد حملهم القربُ والجوارُ حتى قالوا: "جُحْرُ ضَبٍّ خَرِب" فأجروا خرب على ضبٍّ، وهو في الحقيقة صفة للجحر؛ لأن الضب لا يوصف بالخَراب؛ فههنا أَوْلَى[٣٣٠].

---

٣٣٠ وقد أجيب عن أدلة الكوفيين، كما يأتي: أما قول امرئ القيس:

فلو أن ما أسعى لأَدْنَى مَعِيشَةٍ ... كَفَاني، ولم أطلب، قليلٌ من المال

فهو إنما أعمل الأول منهما مراعاة للمعنى؛ لأنه لو أعمل الثاني لكان الكلام متناقضًا، وذلك من وجهين، أحدهما: أنه لو أعمل الثاني لكان التقدير فيه: كفاني قليل و لم أطلب قليلًا من المال، وهذا متناقض؛ لأنه يخبر تارة بأن سعيه ليس لأدنى معيشة، وتارة يخبر بأنه يطلب القليل، وذلك متناقض؛ والثاني: أنه قال في البيت الذي بعده:

ولَكِنَّمَا أسعى لمجد مُؤَثّلٍ ... وقد يُدْرِكُ المجد المُؤَثّلَ أمثالي

فلهذا أعمل الأول و لم يعمل الثاني. وأما قول الآخر:

وقد نغنى بها ونرى عصورًا ... بها يُقْتَدْننا الخردَ الخِدالا

فهو إنما أعمل الأول مراعاة لحركة الرويّ؛ فإن القصيدة منصوبة، وإعمال الأول جائز، فاستعمل الجائز ليخلص من عيب القافية، ولا خلاف في الجواز، وإنما الخلاف في الأولى.

وأما قولهم: "لو أعملنا الثاني لأدَّى إلى الإضمار قبل الذكر"

قلنا (أي: البصريين): إنما جوزنا ههنا الإضمار قبل الذكر؛ لأن ما بعده يفسّره؛ لأنهم قد يستغنون ببعض الألفاظ عن بعض إذا كان في الملفوظ دلالة على المحذوف لعلم المخاطب، قال الله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فلم يعمل الآخر فيما أعمل فيه الأول استغناء عنه بما ذكره قبلُ، ولعلم المَخاطب أن الثاني قد دخل في حكم الأول، وقال الله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣] فاستغنى بذكر خبر الأول عن ذكر خبر الثاني؛ لعلم المخاطب أن الثاني قد دخل في ذلك، قال ضابئ البُرْجُمِيُّ:

فمن يَكُ أمسى بالمدينةِ رَحْلُهُ ... فإنِّي وقَيَّارٌ بها لغريبُ

فاستغنى بذكر خبر الآخر عن خبر الأول، وقال دِرْهَمُ بن زيد الأنصاريّ:

نحن بما عندنا، وأنت بما ... عندك راضٍ، والرأيُ مختلف

واستغنى بذكر خبر الآخر عن ذكر خبر الأول، وقال الفرزدق:

إني ضَمِنْتُ لِمَنْ أَتَاني ما جَنَى ... وأَبَى، فكنتُ وكان غَيْرَ غَدُورِ

فاستغنى بخبر الثاني عن الأول، والشواهدُ على هذا النحو كثيرة؛ فدلّ على جواز الإضمار ههنا قبل الذكر؛ لأن ما بعده يفسره، وإذا جاز الإضمار مع عدم تقدم ذكر المظهر لدلالة الحال عليه - كما قال تعالى: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: ٣٢] يعني الشمس وإن لم يجرِ لها ذكر، وكما قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] يعني الأرض - فلأن يجوز ههنا الإضمار قبل الذكر لشريطة التفسير ودلالة اللفظ ؛كان ذلك من طريق الأولى، ثم إن كان هذا ممتنعًا فينبغي أن لا يجوز عندكم، ولا خلاف بين جميع النحويين أنه جائز، إلا فيما لا يعدُّ خلافًا، فدلّ على فساد ما ذكرتموه، والله أعلم. «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين»، ج١، ص٧٣- ٨٠.

والحاصل: أن ما قاله الزمخشري قد تبع فيه الكوفيين، فليس بدعا منه، وهو مذهب معتبر، وما قاله أبو حيان قد تبع فيه البصريين، وهو مذهب أيضا معتبر، وإن كانت الأدلة والشواهد تعضد ما ذهب إليه البصريون.

أما النقطة الثانية التي اختلف فيها الزمخشري وأبو حيان، فهي: مرجع الضمير في (به)، فالزمخشري يجعله عائدا على قوله: (كل صراط)، وأبو حيان يجعله عائدا على قوله (سبيل الله).

والظاهر: وهو صحة كلام أبي حيان؛ لأنه لا يخفى أن الضمير يعود على أقرب مذكور، وأقرب مذكور هو (سبيل الله).

ونكتفي –هنا– بنقل رد أبي حيان على الزمخشري في هذه المسألة، حيث قد جمع فيها وأجاد، فقال بعد أن نقل كلام الزمخشري السابق: " وهذا تعسف في الإعراب لا يليق بأن يحمل القرآن عليه؛ لما فيه من التقديم والتأخير، ووضع الظاهر

موضع المضمر من غير حاجة إلى ذلك[٣٣١]، وعود الضمير على أبعد مذكور مع إمكان عوده على أقرب مذكور الإمكان السائغ الحسن الراجح، وجعل (من آمن) منصوبًا بـــ(توعدون)، فيصير من إعمال الأول وهو قليل.

٣٣١ لأن وضع الظاهر موضع المضمر لا بد وأن يكون لغرض، كالتخمين أو إزالة الإيهام، أو التوضيح .. إلخ، كقوله صلى الله عليه وسلم : «**مَا من رجل مُسلم يَمُوت لَهُ ثَلَاثَة من الْوَلَد لم يبلغُوا الْحِنْث إِلَّا أدخل الله –عز وَجل– أبويهم الْجنَّة بفضل رَحمته إيَّاهُم**»، «صحيح البخاري»، كتاب الجنائز، بَابُ مَا قِيلَ فِي أَوْلاَدِ المُسْلِمِينَ، (٢/١٠٠، رقم ١٣٨١). فَمن زَائِدَة، وَرجل مُبْتَدأ، وَقَوله: "لم يبلغُوا الْحِنْث" صفة للمبتدأ، وَالْخَبَر قَوْله: "إِلَّا أدخل الله أبويهم الْجنَّة. فَإِن قيل: الْخَبَر هُنَا جملَة وَلَيْسَ فِيهَا ضمير يعود مِنْهَا إِلَى الْمُبْتَدَأ؟ فَالْجَوَاب: أَن الرجل الْمُسلم (الَّذِي هُوَ الْمُبْتَدَأ) هُوَ أحد أَبَوي الْمَوْلُود، وَهُوَ الْمَذْكُور فِي خبر الْمُبْتَدَأ.

فقد وضع الظَّاهِر مَوضِع الْمُضمر لغَرَض، وَهُوَ إِضَافَة الْأُم إِلَيْهِ فَهُوَ كَقَوْل الله تَعَالَى: ﴿إِنَّه من يتق ويصبر فَإِن الله لَا يضيع أجر الْمُحْسِنِينَ﴾. وكقول الشَّاعِر:

لَا أرى الْمَوْت يسْبق الْمَوْت شَيْء ... ينقص الْمَوْت ذَا الْغنى والفقيرا

«حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك»، ج١، ص ٢٨٧، «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل»، ج١٠، ص ١٢٨، «إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث» لأبي البقاء العكبري، ص ٣٨.

وقد قال النحاة: إنه[٣٣٢] لم يرد في القرآن لقلته، ولو كان من إعمال الأول؛ للزم ذكر الضمير في الفعل الثاني، وكان يكون التركيب: وتصدونه، أو وتصدونهم؛ إذ هذا الضمير لا يجوز حذفه على قول الأكثرين إلا ضرورة على قول بعض النحاة: يحذف في قليل من الكلام.

ويدل على أنَّ (من آمن) منصوب بـــ(تصدون): الآية الأخرى وهي قوله: (قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن)[٣٣٣]، ولا يحذف مثل هذا الضمير إلا في شعر، وأجاز بعضهم حذفه على قلة مع هذه التكليفات المضافة إلى ذلك، فكان جديرا بالمنع؛ لما في ذلك من التعقيد البعيد عن الفصاحة »[٣٣٤].

والحاصل: أن الأقرب للصواب في النقطتين هو ما قاله أبو حيان رحمه الله. والله أعلم بالصواب.

---

٣٣٢ أي: إعمال الأول في باب التنازع.

٣٣٣ [سورة آل عمران: ٩٩].

٣٣٤ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٠٨.

المسألة الثانية عشر: عود الاستفهام، ونوع الواو في قوله تعالى: «قال أولو كنا كرهين» في الآية الكريمة:

﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾ [الأعراف: ٨٨].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾: «الهمزة للاستفهام، والواو واو الحال، تقديره: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا، ومع كوننا كارهين. وما يكون لنا، وما ينبغي لنا، وما يصح لنا»[٣٣٥].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان: «أي: أيقع منكم أحد هذين الأمرين على كل حال حتى في حال كراهيتنا لذلك؟ والاستفهام للتوقيف على شنعة المعصية بما أقسموا عليه من الإخراج عن مواطنهم ظلمًا، أو الإقرار بالعود في ملتهم»، ثم نقل كلام الزمخشري السابق، وقال معلقًا عليه: «جَعَلَ (أي: الزمخشري) الاستفهام خاصًّا بالعود في ملتهم، وليس كذلك؛ بل الاستفهام هو عن أحد الأمرين: الإخراج أو العود، وجَعَلَ الواو واو الحال، وقدَّره: أتعيدوننا في حال كراهتنا، وليست واو الحال التي يعبر عنها النحويون بواو الحال؛ بل هي واو العطف،

---

٣٣٥ «الكشاف»، ج٢، ص ١٣٠.

عطفت على حال محذوفة، كقوله (أي: النبي ﷺ): ردوا السائل ولو بظلف محرق[٣٣٦]. ليس المعنى: ردوه في حال الصدقة عليه بظلف محرق؛ بل المعنى ردوه مصحوبًا بالصدقة ولو مصحوبا بظلف محرق»[٣٣٧].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

الاختلاف –هنا– في هذه المسألة بين الزمخشري وأبي حيان ينحصر في نقطتين:

الأولى: في طبيعة الاستفهام.

فالزمخشري يرى أن الاستفهام خاص بالعود في ملتهم، فقال: «تقديره: أتعيدوننا في ملتكم ..»، بينما يرى أبو حيان: أن الاستفهام يرجع لأحد الأمرين: الإخراج أو العود.

---

٣٣٦ موطأ مالك (رواية أبي مصعب الزهري)، كتاب الجامع، باب ما جاء في المسكين، (٩٦/٢، رقم ١٩٣٣)، مسند أحمد، (٤٤١/٤٥، رقم ٢٧٤٥١)، ونصه: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ زَيْدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُعَاذٍ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: إِنَّ سَائِلًا وَقَفَ عَلَى بَابِهِمْ فَقَالَتْ لَهُ جَدَّتُهُ حَوَّاءُ أَطْعِمُوهُ تَمْرًا، قَالُوا: لَيْسَ عِنْدَنَا، قَالَتْ: فَاسْقُوهُ سَوِيقًا قَالُوا: الْعَجَبُ لَكِ نَسْتَطِيعُ أَنْ نُطْعِمَهُ مَا لَيْسَ عِنْدَنَا قَالَتْ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «لَا تَرُدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْرَقٍ»، صحيح ابن حبان، باب صدقة التطوع، ذِكْرُ الْأَمْرِ لِلْمَرْءِ بِأَنْ لَا يَرُدَّ السَّائِلَ إِذَا سَأَلَهُ بِأَيِّ شَيْءٍ حَضَرَهُ، (١٦٨/٨، رقم ٣٣٧٤)، سنن النسائي، كتاب الزكاة، بَابُ رَدِّ السَّائِلِ، (٨١/٥، رقم ٢٥٦٥)، بلفظ: «رُدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظِلْفٍ – فِي حَدِيثِ هَارُونَ – مُحْرَقٍ»

قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: قَوْلُهُ صلى الله عليه وسلم: "رُدُّوا السَّائِلَ" قَصْدُ زَجْرٍ بِلَفْظِ الْأَمْرِ: يُرِيدُ بِهِ: لَا تَرُدُّوا السَّائِلَ إِلَّا بشيء ولو بظلف محرق. وَالْمعْنَى: تصدقوا بِمَا تيَسّر وَلَو بلغ فِي الْقلَّة كالظلف، وَهُوَ (بِكَسْر الظَّاء الْمُعْجَمَة) للبقر وَالْغنم كالحافر للْفرس، وَالْمرَاد بالمحرق: المشوي.

فائدة: وقد استدل ابن هشام وغيره بهذا الحديث على أن من معاني (لو): التقليل وَهُوَ أَن تكون للتقليل بِالْقَافِ نَحْو قَوْله صلى الله عليه وسلم وتصدقوا وَلَو بظلف محرق وَفِي رِوَايَة النَّسَائِيّ ردوا السَّائِل وَلَو بظلف محرق. «شرح التصريح على التوضيح»، ج٢، ص ٤٢٥.

٣٣٧ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١١٢، ١١٣.

الثانية: في طبيعة الواو.

فالزمخشري يرى أنها واو الحال[٣٣٨]، والمعنى: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا؟ بينما يرى أبو حيان: أن الواو ليست للحال؛ بل للعطف، والمعنى: أيقع منكم أحد هذين الأمرين على كل حال حتى في حال كراهيتنا لذلك؟

والحاصل: أنه بمراجعة كلام المفسرين في المسألة؛ ظهر أن كلا القولين قد قال بهما مجموعة من المفسرين، حيث وجدنا من المفسرين من يؤيد كلام الزمخشري، ومنهم من يؤيد كلام أبي حيان، ومنهم من يؤيد أحدهما في نقطة، ويتفق مع الآخر في نقطة أخرى، وبيان ذلك، كما يأتي:

فقد وافق الفخر الرازي[٣٣٩] كلام الزمخشري؛ حيث قال: «الهمزة للاستفهام والواو واو الحال. تقديره: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ومع كوننا كارهين»[٣٤٠].

كما وافقه البيضاوي[٣٤١] -أيضًا- فقال: «أي: كيف نعود فيها ونحن كارهون لها، أو أتعيدوننا في حال كراهتنا»[٣٤٢].

كما وافقه النسفي[٣٤٣]، فقال: «الهمزة للاستفهام، والواو للحال، تقديره: أتعبدوننا في ملتكم في حال كراهتنا ومع كوننا كارهين؟ قالوا: نعم ..»[٣٤٤].

---

٣٣٨ واو الحال، هي: التي قدرها النحويون بـــ(إذ)، من جهة أن الحال في المعنى ظرف للعامل فيها. وتدخل على الجملة الاسمية، نحو: جاء زيد ويده على رأسه، وعلى الفعلية، إذا تصدرت بماض، والأكثر اقترانه بـــ(قد)، نحو: جاء زيد وقد طلعت الشمس. وتدخل على المضارع المنفي، ولا تدخل على المثبت. «الجنى الداني في حروف المعاني»، حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٦٤.

٣٣٩ سبقت ترجمته.

٣٤٠ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٣١٦.

٣٤١ سبقت ترجمته.

٣٤٢ «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ٢٤.

٣٤٣ سبقت ترجمته.

٣٤٤ «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، ج١، ص ٥٨٦.

كما وافقه ابن جزي الكلبي[٣٤٥]؛ حيث قال: «الهمزة للاستفهام والإنكار، والواو للحال، تقديره: أنعود في ملتكم ويكون لنا أن نعود فيها ونحن كارهون»[٣٤٦].

وقد وافق الزجاج[٣٤٧] كلام الزمخشري في طبيعة الاستفهام، دون الواو؛ حيث قال: «أي: أتعيدوننا في ملتكم وإن كرهناها»[٣٤٨].

فكأن الزجاج —هنا— يرى أن الواو للعطف، وليست للحال.

بينما في الجانب الآخر؛ نرى أنه وقد وافق القرطبي[٣٤٩] كلام أبي حيان؛ حيث قال: «أي: ولو كنا كارهين تجبروننا عليه، أي على الخروج من الوطن أو العود في ملتكم. أي: إن فعلتم هذا أتيتم عظيمًا»[٣٥٠].

كما وافقه —أيضًا— السمين الحلبي[٣٥١]؛ حيث قال: «الاستفهامُ للإِنكار تقديره: أيوجدُ منكم أحدُ هذين الشيئين (أعني: الإِخراج من القرية والعَوْد في المِلَّة) على كل حال حتى في حال كراهيتنا لذلك؟»[٣٥٢].

---

٣٤٥ سبقت ترجمته.

٣٤٦ «التسهيل لعلوم التنزيل»، ج١، ص ٢٩٥.

٣٤٧ سبقت ترجمته.

٣٤٨ «معاني القرآن وإعرابه»، ج٢، ص ٣٥٥.

٣٤٩ محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي: من كبار المفسرين. صالح متعبد. من أهل (قرطبة). رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب (في شمالي أسيوط، بمصر) وتوفي فيها. من كتبه «الجامع لأحكام القرآن»، و«التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة»، وكان ورعا متعبدا، طارحا للتكلف، يمشي بثوب واحد وعلى رأسه طاقية، توفى سنة(٦٧١ هـ = ١٢٧٣ م). «الديباج المذهب»، ص ٣١٤، «الأعلام»، ج٥، ص ٣٢٢، «معجم المؤلفين»، ج٥، ص ١٢٩.

٣٥٠ «الجامع لأحكام القرآن»، ج٧، ص ٢٥٠.

٣٥١ سبقت ترجمته.

٣٥٢ «الدر المصون»، ج٥، ص ٣٨٠.

كما وافقه الشوكاني[٣٥٣] في طبيعة الاستفهام دون الواو؛ حيث قال: «وجملة (قال أولو كنا كارهين) مستأنفة، جواب عن سؤال مقدر، والهمزة: لإنكار وقوع ما طلبوه من الإخراج أو العود، والواو للحال، أي: أتعيدوننا في ملتكم في حال كراهتنا للعود إليها، أو: أتخرجوننا من قريتكم في حال كراهتنا للخروج منها، أو في الحال كراهتنا للأمرين جميعًا، والمعنى: إنه ليس لكم أن تكرهونا على أحد الأمرين ولا يصح لكم ذلك، فإن المكره لا اختيار له ولا تعد موافقته مكرها: موافقة، ولا عوده إلى ملتكم مكرها عودًا»[٣٥٤].

وبعد أن نقلنا أقوال المفسرين في المسألة؛ فإن الذي يميل إليه الباحث: أن يكون الاستفهام لأحد الأمرين: الخروج أو العود (كما ذهب إليه أبو حيان)؛ حيث إن كلًّا منهما ينكره سيدنا شعيب عليه السلام، سواء إخراجه من وطنه، أو عودته إلى دينهم وشركهم.

كما يميل الباحث إلى أن تكون الواو للحال (كما ذهب إليه الزمخشري)؛ حيث إنه الأقرب لمعنى الآية، والموافق لكلام جمهور المفسرين والمعربين.

وبذلك نكون قد لفقنا في المسألة بين كلام الزمخشري وأبي حيان. والله أعلم.

---

٣٥٣ سبقت ترجمته.

٣٥٤ «فتح القدير»، ج٢، ص ٢٥٦.

المسألة الثالثة عشر: في تأويل (أل) في (القرى)، أهي للعموم والشمول؟ أم هي للعهد؟ في قوله تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف ٩٦].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الزمخشري رحمه الله: «اللام في (القرى): إشارة إلى القرى التي دل عليها قوله ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾[٣٥٥]، كأنه قال: ولو أنّ أهل تلك القرى الذين كذبوا، وأهلكوا؛ آمَنُوا بدل كفرهم، وَاتَّقَوْا المعاصي مكان ارتكابها .. ويجوز أن تكون اللام في (القرى) للجنس»[٣٥٦].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان رحمه الله: «أي: لو كانوا ممن سبق في علم الله أنهم يتلبسون بالإيمان بما جاءت به الأنبياء، وبالطاعات التي هي ثمرة الإيمان، ليتيسر لهم من بركات السماء، ولكن كانوا ممن سبق في علمه أنهم يكذبون الأنبياء، فيؤخذون باجترامهم، وكل من الإيمان والتكذيب

---

٣٥٥ [سورة الأعراف: ٩٤].

٣٥٦ «الكشاف»، ج٢، ص ١٣٣.

والثواب والعقاب سبق به القدر، وأضيف الإيمان والتكذيب إلى العبد كسبا، والموجد لهما هو الله تعالى لا يسأل عما يفعل..»[٣٥٧].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

حاصل الخلاف بين الزمخشري وأبي حيان في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في تأويل (أل) في لفظة (القرى)، أهي للعموم والشمول، أم أنها للعهد؟

فظاهر كلام أبي حيان يفهم منه أنها للعموم والشمول، وكأنه يرى: أن جميع أهل القرى – مهما كانت تلك القرية– آمنوا واتقوا؛ لفتح الله عليهم بركات من السماء والأرض.

بينما كلام الزمخشري يميل إلى العهد، وقد صرح بذلك؛ حيث قال: «إشارة إلى القرى التي دل عليها ..»، وهذا معناه أنه يرى أن (أل) للعهد، وأجاز أن تكون للجنس، إلا أن تقديمه للعهد يشعر بقوة هذا الرأي عنده.

والحاصل: أنه ربما نقل أبو حيان هذا الرأي عن ابن عطية[٣٥٨]، عندما قال ابن عطية في تفسيره: «المعنى في هذه الآية: أنهم لو كانوا ممن سبق في علم الله أن يكتسبوا الإيمان والطاعات، ويتصفوا بالتقى، لتبع ذلك من فضل الله ورحمته وإنعامه ما ذكر من بركات

---

٣٥٧ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١١٩.

٣٥٨ عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، من محارب قيس، الغرناطي، أبو محمد: (٤٨١ – ٥٤٢ هـ = ١٠٨٨ – ١١٤٨ م) مفسر فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. عارف بالأحكام والحديث، له شعر. ولي قضاء المرية، وكان يكثر الغزوات في جيوش الملثمين. وتوفي بلورقة. له: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز». «شذرات الذهب»، ج٣، ص ١١٩، «الأعلام»، ج٣، ص ٢٨٢، «معجم المؤلفين»، ج٤، ص ١٢٢.

المطر والنبات ولكنهم لما كانوا ممن سبق كفرهم وتكذيبهم تبع ذلك أخذ الله لهم بسوء ما اجترموه، وكل مقدور، والثواب والعقاب متعلق بكسب البشر، وبسببه استندت الأفعال إليهم»[٣٥٩].

وهذا يدل على أنه يميل إلى أن المراد بالقرى: العموم والشمول، وليس الخصوص.

بينما نجد جمهور المفسرين يذهبون إلى أن (أل) للعهد، وهو ما يتفق مع كلام الزمخشري، ومما جاء من كلامهم:

يقول مكي بن أبي طالب حَمّوش[٣٦٠]: «المعنى: ولو أن أهل القرى الذين أرسل إليهم الرسل ..»[٣٦١].

كما أشار الفخر الرازي[٣٦٢] إلى أن المراد بها أهل قرية معودة من سياق الكلام، وكأنه يميل إلى كلام الزمخشري؛ فيقول: «اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذين عصوا وتمردوا

٣٥٩ «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ج٢، ص ٤٣٢.

٣٦٠ أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش [تصغير محمد عند المغاربة] بن محمد بن مختار القيسي [نسبة إلى قيس عيلان من وائل كانت تقيم في اليمن، وانتشروا في بلاد إفريقيا] القيرواني المالكي (٣٥٥ - ٤٣٧ هـ = ٩٦٦ - ١٠٤٥ م)، إمام علامة محقق عارف، أستاذ القراء والمجودين. ولد بالقيروان، وحج فسمع بمكة من أحمد بن فراس، وأبي القاسم عبد الله السقطي، وقرأ القراءات بمصر على أبي الطيب عبد المنعم بن غلبون، وابنه طاهر.

كان من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية، حسن الفهم والخلق، جيد الدين والعقل، كثير التأليف في علوم القرآن، محسنًا مجودًا عالمًا بمعاني القرآن، وكان خيرًا متدينًا مشهورًا بالصلاح وإجابة الدعوة. دعا على رجل كان يسخر به وقت الخطبة فأُقعد ذلك الرجل. «وفيات الأعيان»، ج٢، ص ١٢٠، «بغية الوعاة»، ص ٣٩٦، «الأعلام»، ج٧، ص ٢٨٦.

٣٦١ «الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه»، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الإمارات ٢٠٠٨م، ج٤، ص ٢٤٦٩.

أخذهم الله بغتة، بين في هذه الآية أنهم لو أطاعوا لفتح الله عليهم أبواب الخيرات، فقال: ولو أن أهل القرى آمنوا أي آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ..»[٣٦٣].

وقد صرَّح البيضاوي[٣٦٤] –أيضًا– بما يوافق كلام الزمخشري، فقال: «﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ يعني: القرى المدلول عليها بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾[٣٦٥]، وقيل: مكة وما حولها ..»[٣٦٦].

وحاصل ما سبق: أن جمهور المفسرين يميل إلى القول بأن المراد بالقرى في الآية: هم من سبق الكلام عنهم في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾[٣٦٧]، وهذا يدل على أن (أل) في قوله تعالى: (القرى) للعهد، وليست للعموم.

والذي يميل إليه الباحث: ترجيح ما قاله الزمخشري وغيره من المفسرين، من كون (أل) للعهد الذكري؛ لأن السياق، والسباق واللحاق هي أمور تعد مدخلًا للتفسير، والمعهود هي القرى التي أرسل الله إليها الرسل فكذبهم أهلها، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾، باعتبار السياق والقرائن، إلا أن خصوص السبب لا يعني خصوص الحكم؛ فكل قرية آمن أهلها بالله واتقوه فهم داخلون تحت هذه الآية حكمًا. والله أعلم.

---

٣٦٢ سبقت ترجمته.

٣٦٣ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٣٢٢.

٣٦٤ سبقت ترجمته.

٣٦٥ [سورة الأعراف: ٩٤].

٣٦٦ «أنوار التتريل وأسرار التأويل»، ج٣، ص ٢٥.

٣٦٧ [سورة الأعراف: ٩٤].

المسألة الرابعة عشر: نوع الواو في قوله تعالى «ونطبع على قلوبهم» في الآية الكريمة:

﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف: ١٠٠].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾: «فإن قلت: بم تعلق قوله تعالى ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾؟ قلت: فيه أوجه، أن يكون معطوفًا على ما دلَّ عليه معنى ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ﴾ كأنه قيل: يغفلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم. أو على ﴿يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾. أو يكون منقطعًا بمعنى: ونحن نطبع على قلوبهم. فإن قلت[٣٦٨]: هل يجوز أن يكون

---

٣٦٨ هذا رد على كلام ابن الأنباري؛ حيث قال: "يجوز أن يكون معطوفا على (أصبنا) إذا كان بمعنى (نصيب)، فوضع الماضي موضع المستقبل عند وضوح معنى الاستعمال، كما قال تعالى: ﴿**تبارك الذي إن شاء جعل لك خيرا من ذلك**﴾ [الفرقان: ١٠] أي: إن يشأ، يدل عليه قوله بعد ذلك في نفس الآية: ﴿**ويجعل لك قصورا**﴾ ..».

وحاصل كلام ابن الأنباري: أنه جعل (لو) شرطية بمعنى: أن، ولم يجعلها التي هي لما كان سيقع لوقوع غيره؛ ولذلك جعل (أصبنا) بمعنى: نصيب، ومثال وقوع (لو) موقع (أن)، قول الشاعر:

لا يلفك الراجيك إلا مظهرا .. خلق الكرام ولو تكون عديما

وهذا الذي قاله ابن الأنباري رده الزمخشري من جهة المعنى، لكن بتقدير أن يكون (ونطبع) بمعنى: طبعنا، فيكون قد عطف المضارع على الماضي، الذي هو جواب (لو نشاء)، فجعله بمعنى: نصيب، فتأول المعطوف عليه وهو الجواب، ورده إلى المستقبل، والزمخشري تأول المعطوف ورده إلى المضي، وأنتج رد الزمخشري: أن كلا التقديرين لا يصح.

وحاصل هذا الجواب الذي أجاب به الزمخشري: أن المعطوف على الجواب جواب، سواء تأولنا المعطوف عليه أم المعطوف، وجواب (لو) لم يقع بعد، سواء كانت حرفا لما كان سيقع لوقوع غيره، أم بمعنى (إن) الشرطية، والإصابة لم تقع، والطبع على القلوب واقع، فلا تصح أن يعطف على الجواب، فإن تأول (ونطبع) على معنى: ونستمر على الطبع على قلوبهم، أمكن التعاطف؛ لأن الاستمرار لم يقع بعد، وإن كان الطبع قد وقع.

وقال أبو عبد الله الرازي: «تقرير صاحب الكشاف -على أقوى الوجوه- هو ضعيف؛ لأن كونه مطبوعا عليه في الكفر لم يكن منافيا لصحة العطف، وكان قد قرر أن المعنى: أو لم يبين للذين نبقيهم في الأرض بعد إهلاكنا من كان قبلهم فيها أن نهلكهم بعدهم، وهو معنى قوله (أن لو نشاء أصبناهم) أي: بعقاب ذنوبهم (ونطبع على قلوبهم) أي: لم نهلكهم بالعذاب نطبع على قلوبهم (فهم لا يسمعون) أي: لا يقبلون ولا يتعظون ولا يترجرون. وإنما قلنا: إن المراد إما الإهلاك وإما الطبع على القلب؛ لأن الإهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب؛ فإنه إذا أهلكه يستحيل أن يطبع على قلبه». «الكشاف»، ج٢، ص ١٣٥، «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٢٢، «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٣٢٣.

وَنَطْبَعُ بمعنى وطبعنا، كما لَوْ نَشاءُ بمعنى: لو شئنا، ويعطف على أصبناهم؟ قلت: لا يساعد عليه المعنى؟ لأن القوم كانوا مطبوعا على قلوبهم موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب والإصابة بها. وهذا التفسير يؤدى إلى خلوهم عن هذه الصفة، وأن الله تعالى لو شاء لا تصفوا بها»[٣٦٩].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان: «﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ الظاهر: أنها جملة مستأنفة أي ونحن نطبع على قلوبهم والمعنى أن من أوضح الله له سبل الهدى وذكر له أمثالًا ممن أهلكه الله تعالى بذنوبهم، وهو مع ذلك دائم على غيه لا يرعوي، يطبع الله على قلبه فينبو سمعه عن سماع الحق»[٣٧٠].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

سبب الخلاف بين الإمامين في هذه المسألة، هو معنى الواو، في قوله تعالى: (ونطبع)، هل هي عاطفة، أم استئنافية؟

فذهب الزمخشري إلى أنها واو العطف، وأن قوله (نطبع) معطوف على ما دلّ عليه معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ﴾، أو معطوفًا على قوله: (يرثون).

---

٣٦٩ «الكشاف»، ج٢، ص ١٣٥.

٣٧٠ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٢٢.

بينما ذهب أبو حيان إلى أن الواو استئنافية، وعلى ذلك فهو بداية كلام جديد، وهو الوجه الثالث والأخير من الوجوه التي احتملها الزمخشري في الآية؛ حيث قال: «أو يكون منقطعًا بمعنى: ونحن نطبع ..».

وقد مال البيضاوي[٣٧١] إلى كلام الزمخشري؛ حيث قال: «﴿**وَنَطْبَعُ عَلى قُلُوبِهِمْ**﴾ عطف على ما دل عليه (أو لم يهد)، أي: يغفلون عن الهداية، أو منقطع عنه، بمعنى: ونحن نطبع، ولا يجوز عطفه على أصبناهم على أنه بمعنى: وطبعنا؛ لأنه في سياقه جواب (لو)، لإفضائه إلى نفي الطبع عنهم»[٣٧٢].

إلا أن كلام جمهور المفسرين على خلاف ذلك، ومما جاء في كلامهم:

يقول الزجاج[٣٧٣]: «وقوله: ﴿**وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**﴾ ليس بمحمول على (أَصَبْنَاهم)[٣٧٤]؛ بل المعنى: ونحن نطبع على قلوبهم؛ لأنه لو حمل على (أصبْنَاهمْ)؛ لكان: ولطبعنا؛ لأنه على لفظ الماضي، وفي مَعْنَاه»[٣٧٥].

وقد نقل الواحدي[٣٧٦] في تفسيره[٣٧٧] كلام الزجاج ورجحه.

---

٣٧١ سبقت ترجمته.

٣٧٢ «أنوار التنزيل»، ج٣، ص ٢٦.

٣٧٣ سبقت ترجمته.

٣٧٤ غرضه بذلك: الرد على كلام ابن الأنباري السابق.

٣٧٥ «معاني القرآن وإعرابه»، ج٢، ص ٣٦١.

٣٧٦ علي بن أحمد بن محمد بن علي بن مَتُّوية، أبو الحسن الواحدي: مفسر، عالم بالأدب، نعته الذهبي بإمام علماء التأويل. كان من أولاد التجار أصله من (ساوة) بين (الريّ وهمذان) ومولده ووفاته بنيسابور. له: «البسيط»، و «الوسيط»، و «الوجيز» كلها في التفسير، و«أسباب النزول»، وغير ذلك وهو كثير. توفى سنة (٤٦٨ هـ = ١٠٧٦م). «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٣٣٣، «الأعلام»، ج٤، ص ٢٥٥، «سير أعلام النبلاء»، ج٨، ص ١٩، «معجم المؤلفين»، ج٥، ص ١٢٧.

٣٧٧ «التفسير الوسيط»، ج٢، ص ٣٩٠.

وقد تعرض الفخر الرازي[٣٧٨] للخلاف في هذه المسألة وكلامه يشعر بترجيح كون الجملة استئنافية منقطعة عما قبلها، وهو ما يؤيد كلام أبي حيان؛ حيث قال: «قوله: (ونطبع) هل هو منقطع عما قبله، أو معطوف على ما قبله؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه منقطع عن الذي قبله؛ لأن قوله: (أصبناهم) ماض، وقوله: (ونطبع) مستقبل، وهذا العطف ليس بمستحسن، بل هو منقطع عما قبله، والتقدير: ونحن نطبع على قلوبهم.

والقول الثاني: أنه معطوف على ما قبله، قال صاحب «الكشاف»: هو معطوف على ما دل عليه معنى (أولم يهد) كأنه قيل: يغفلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم أو معطوف على قوله: (يرثون الأرض)، ثم قال: ولا يجوز أن يكون معطوفا على (أصبناهم)؛ لأنهم كانوا كفارا، وكل كافر فهو مطبوع على قلبه، فقوله بعد ذلك: (ونطبع على قلوبهم) يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال، هذا تقرير قول صاحب «الكشاف» على أقوى الوجوه وهو ضعيف؛ لأن كونه مطبوعا عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه، فهو يكفر أولا، ثم يصير مطبوعا عليه في الكفر، فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف »[٣٧٩].

ويقول النسفي[٣٨٠]: «(ونطبع) مستأنف، أي: ونحن نختم»[٣٨١].

والحاصل: أنه يظهر من ذلك ترجيح كلام أبي حيان، وهو كون الجملة استئنافية منقطعة عما قبلها، ولا يصح أن تكون معطوفة على معنى (أو لم يهد) –كما يقول الزمخشري– لبعد المعطوف عن المعطوف عليه، والفصل بينهما بفاصل طويل، كما لا يصح أن تكون معطوفة

---

٣٧٨ سبقت ترجمته.

٣٧٩ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٣٢٣.

٣٨٠ سبقت ترجمته.

٣٨١ «مدارك التتريل»، ج١، ص ٥٩٠.

على قوله (يرثون)؛ للفصل الطويل –أيضًا–بعد المعطوف والمعطوف عليه، وكذلك لفساد المعنى؛ لأنه يصير: يرثون الأرض، ونطبع على قلوبهم. وهو بعيد.

وقد تعرض أبو حيان إلى كلام الزمخشري، ونقله عنه، ثم علَّق عليه بما يدل على عدم ارتضائه له؛ حيث قال: «وأجاز الزمخشري في عطف (ونطبع) وجهين آخرين، أحدهما: ضعيف، والآخر: خطأ، قال الزمخشري: (فإن قلت): بم يتعلق قوله تعالى (ونطبع على قلوبهم)؟ ..»، ثم نقل كلام الزمخشري السابق، ثم علق عليه قائلا: «فقوله: أنه معطوف على مقدر (يعني: على معنى (أو لم يهد لهم)) وهو يغفلون عن الهداية: ضعيف؛ لأنه إضمار لا يحتاج إليه؛ إذ قد صح أن يكون على الاستئناف من باب العطف في الجمل، فهو معطوف على مجموع الجملة المصدرة بأداة الاستفهام، وقد قاله الزمخشري وغيره.

وقوله[٣٨٢]: أنه معطوف على (يرثون): خطأ؛ لأنه إذا كان معطوفا على (يرثون) كان صلة (للذين)؛ لأن المعطوف على الصلة صلة، ويكون قد فصل بين أبعاض الصلة بأجنبي من الصلة، وهو قوله: (أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم)، سواء قدرنا:(أن لو نشاء) في موضع الفاعل لــ (يهدِ)، أو في موضع المفعول، فهو معمول لــ (يهدِ)، لا تعلق له بشيء من صلة (الذين)، وهو لا يجوز ..»[٣٨٣].

وعليه؛ فإن الذي يميل إليه الباحث: هو ترجيح ما ذهب إليه أبو حيان. والله أعلم.

---

٣٨٢ أي: الزمخشري.

٣٨٣ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٢٣.

المسألة الخامسة عشر: إعمال إن المخففة من الثقيلة من عدمه، في قوله تعالى «وإن وجدنا» في قوله تعالى:

﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَـٰسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الزمخشري: «.. ﴿وَإِن وَجَدْنَآ﴾ وإنّ الشأن والحديث وجدنا»[٣٨٤].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان: «.. ﴿وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَـٰسِقِينَ﴾، (إن) هنا هي المخففة من الثقيلة، و(وجد) بمعنى: علم، ومفعول وجدنا الأولى لأكثرهم، ومفعول الثانية لفاسقين، واللام للفرق بين (إن) المخففة من الثقيلة، وإن النافية ... "، ثم نقل كلام الزمخشري السابق، وقال معلقا عليه: "ولا يحتاج إلى هذا التقدير، وكان الزمخشري يزعم أن (إن) إذا خففت كان محذوفا منها الاسم وهو الشأن والحديث؛ إبقاء لها على الاختصاص بالدخول على الأسماء وقد تقدم لنا تقدير نظير ذلك ورددنا عليه»[٣٨٥].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

الخلاف في هذه المسألة بين الزمخشري وأبي حيان هو في إعمال (إن) المخففة من الثقيلة، فالزمخشري ذهب في هذه الآية إلى إعمالها؛ ومن ثم أضمر اسمها، وهو الشأن والحديث إبقاء لها على الاختصاص بالدخول على الأسماء، بينما ذهب أبو حيان إلى إلغاء عملها، ولذلك أنكر على الزمخشري تقديره.

والحاصل: أن "إنَّ"، على ضربَيْن: مكسورة ومفتوحة، وقد جاء التخفيف فيهما جميعًا. فأمّا المكسورة إذا خُفّفت؛ فلك فيها وجهان: الإعمال، والإلغاء، والإلغاء فيها أكثر؛ وذلك لأنها وإن كانت تعمل بلفظها وفتحِ آخرِها؛ فهي إذا خُفّفت؛ زال اللفظ.

---

٣٨٤ «الكشاف»، ج٢، ص ١٣٦.

٣٨٥ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٢٦.

ولا يلزم مثلُ ذلك في الفعل إذا خُفّف بحذف شيءٍ منه؛ لأن الفعل لم يكن عملُه للفظه بل لمعناه، فإذا أُلغيت؛ صارت كحرف من حروف الابتداء، يليها الاسمُ والفعلُ، ويلزمها اللامُ فصلًا بينها وبين "إن" النافيةِ؛ إذ لو قلت: "إنّ زيدٌ قائمٌ"، لالتبس الإيجابُ بالنفي.

فمثالُ الاسم قولك: "إنْ زيدٌ لَقائمٌ"، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾[٣٨٦]، والمعنى: لَعليها حافظٌ، و"ما" زائدةٌ. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[٣٨٧]، أي: لَجميعٌ لدينا محضرون.

ومثال دخولها على الفعل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾[٣٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[٣٨٩].

ولا تكون هذه الأفعال الواقعة بعدها إلا من الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر، لأن "إنَّ" مختصّةٌ بالمبتدأ والخبر، فلمّا أُلغِيَتْ، ووليها فعلٌ؛ كان من الأفعال الداخلة على المبتدأ والخبر، لأنّها وإن كانت أفعالًا، فهي في حكم المبتدأ والخبر؛ لأنها إنما دخلت لتعيين ذلك الخبر، أو الشكّ فيه لا لإبطال معناه.

وأهل الكوفة[٣٩٠] يذهبون إلى جواز إعمال "إن" المخفّفة، ويرون أنها في قولهم: "إنْ زيدًا لَقائمٌ" بمعنى النفي، و"إنْ" واللام بمعنى "إلَّا"، فالمعنى: ما زيدٌ إلَّا قائمٌ.

والصواب مذهب البصريين؛ لأنه وإن ساعَدَهم المعنى، فإنه لا عَهْدَ لنا باللام تكون بمعنَى "إلَّا". ولو ساغ ذلك هاهنا، لجاز أن يُقال: "قام القوم لَزيدًا" على معنى: "إلَّا زيدًا". وذلك غير صحيح، فاللام هنا المؤكدة دخلت لمعنى التأكيد، ولزمتْ للفصل بينها وبين "إنْ" التي

---

٣٨٦ [سورة الطارق: ٤].

٣٨٧ [سورة يس: ٣٢].

٣٨٨ [سورة الأعراف: ١٠٢].

٣٨٩ [سورة الشعراء: ١٨٦].

٣٩٠ «الإنصاف في مسائل الخلاف»، المسألة الرابعة والعشرين، ص ١٩٥ — ٢٠٨.

للجحد. والذي يدلّ على ذلك أنها تدخل مع الإعمال في نحو "إنْ زيدًا لَقائمٌ"، وإن لم يكن ثمّ لبسٌ[٣٩١].

رأي الباحث في المسألة:

والذي يميل إليه الباحث في المسألة هو ترجيح ما ذهب إليه أبو حيان من أن الأولى إلغاء عمل (إن) المخففة من الثقيلة، وحينئذ تصير كحرف من حروف الابتداء، يليها الاسمُ والفعلُ، ويلزمها اللامُ فصلًا بينها وبين "إن" النافيةِ؛ لأن هذا هو الغالب في لغة العرب، وعليه فلا حاجة لهذا التقدير الذى قدَّره الزمخشري.

والشيء الملاحظ الغريب: أن الزمخشري في هذه الآية ذهب إلى إعمال (إن)؛ ولذلك قدَّر اسمها: الشأن، بينما في شرحه للمفصل[٣٩٢] رجَّح الغائها، ونص على أن هذا هو الغالب في لسان العرب، بل ومثَّل بهذه الآية التي نحن بصددها على الغاء (إن) ودخولها على الفعل. فسبحان الله!

---

٣٩١ ينظر في المسألة: «شرح المفصل» ج٤، ص ٥٤٧ – ٥٥٠، «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل»، ج٢، ص ٢٧١، «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب»، ص ٨١ – ٨٤، «الإنصاف في مسائل الخلاف»، ص ١٩٥ – ٢٠٨، «البديع في علم العربية» لابن الأثير، ج١، ص ٤٦١.

٣٩٢ «شرح المفصل»، ج٤، ص ٥٤٧.

المسألة السادسة عشر: إعراب «مهما» في قوله تعالى:

﴿وَقَالُواْ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٣٢].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري في كلامه على قوله تعالى: (مهما): «وهذه الكلمة في عداد الكلمات التي يحرفها من لا يد له في علم العربية، فيضعها غير موضعها، ويحسب (مهما) بمعنى (متى ما)، ويقول: مهما جئتني أعطيتك، وهذا من وضعه، وليس من كلام واضع العربية في شيء، ثم يذهب فيفسر ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ﴾ بمعنى: الوقت، فيلحد في آيات الله وهو لا يشعر، وهذا وأمثاله مما يوجب الجثوّ بين يدي الناظر في كتاب سيبويه[٣٩٣] ..»[٣٩٤].

قلت: ومعنى كلام الزمخشري: أنه ينكر أن تأتى (مهما) ظرف زمان.

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان معقبا على كلام الزمخشري بعد نقله له: «وهذا الذي أنكره الزمخشري، من أن (مهما) لا تأتي ظرف زمان، وقد ذهب إليه[٣٩٥] ابن مالك[٣٩٦]، ذكره في التسهيل وغيره من تصانيفه، إلا أنه لم يقصر مدلولها على أنها ظرف زمان؛ بل قال: وقد ترد (ما)، و(مهما) ظرفي زمان، وقال في أرجوزته الطويلة المسماة بالشافية الكافية:

وقد أتت مهما وما ظرفين في .. شواهد من يعتضد بها كفي[٣٩٧].

---

٣٩٣ سبقت ترجمته.

٣٩٤ «الكشاف»، ج٢، ص ١٤٦.

٣٩٥ أي: إلى منع كونها ظرفا، ونص عبارته في (الكافية): «وما سوى "إن" و"إذما" من أدوات الشرط فأسماء بإجماع المحققين. وهي على ثلاث أضراب: ضرب لا ظرفية فيه، وهو "من" و"ما" و"مهما" في الأشهر .. إلخ».

«شرح الكافية الشافية»، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٩٩٥م، ج٣، ص ١٦٢٤.

٣٩٦ سبقت ترجمته.

٣٩٧ «شرح الكافية الشافية»، ج٣، ص ١٦٢٤.

وقال[٣٩٨] في شرح هذا البيت: «جميع النحويين يجعلون (ما)، و(مهما) مثل (مَنْ) في لزوم التجرد عن الظرف، مع أن استعمالها ظرفين ثابت في استعمال الفصحاء من العرب»[٣٩٩]، وأنشد أبياتًا عن العرب[٤٠٠]

زعم منها أن:(ما)، و(مهما) ظرفا زمان .. وأما من فسر (مهما) في الآية بأنها ظرف زمان؛ فهو كما قال الزمخشري: ملحد في آيات الله ..»[٤٠١].

---

٣٩٨ أي: ابن مالك. وقد سبقت ترجمته.

٣٩٩ «شرح الكافية الشافية»، ج٣، ص ١٦٢٥.

٤٠٠ ونص عبارة ابن مالك: «وإنما قلت: و"ما" و"مهما" في الأشهر؛ لأن جميع النحويين يجعلون "ما" و"مهما" مثل "من" في لزوم التجرد عن الظرفية، مع أن استعمالها ظرفين ثابت في أشعار الفصحاء من العرب.كقول الفرزدق:

وما تحي لا أرهب وإن كنت جارما ... ولو عد أعدائي علي لهم دَخْلَا

وكقوله:

وما تك يا ابن عبد الله فينا ... فلا ظلما نخاف ولا افتقارا

وكقوله:

فما تحي لا أخش العدو ولا أزل ... على الناس أعلو من ذرى المجد مفرعا

وكقول تميم العجلاني:

ولو كحلت حواجب خيل قيس ... بتغلب بعد كلب ما قذينا

ما تسلم لكم أفراس قيس ... فلا ترجوا١ البنات ولا البنينا

وكقول عبد الله بن الزبير الأسدي:

فما تحي لا نسأم حياة، وإن تمت ... فلا خير في الدنيا ولا العيش أجمعا

وكقول طفيل الغنوي:

نبئت أن أبا شتيم يدعي ... مهما يعش يسمع بما لم يسمع

وكقول حاتم الطائي:

وإنك مهما تعط بطنك سؤله ... وفرجك نالا منتهى الذم أجمعا».

«شرح الكافية الشافية»، ج٣، ص ١٦٢٥ – ١٦٢٨.

وقد علّق ابنه الشيخ بدر الدين على هذه الأبيات في شرحه للتسهيل، فقال: " ولا أرى في هذه الأبيات حجة، لأنه كما يصح تقدير ما ومهما فيها بظرف زمان، كذلك يصح تقديرهما بالمصدر على معنى: أي كَوْنٍ قصير أو طويل تكن فينا فلا نخاف، وأي حياة هنيئة أو غير مرضية تحي فينا لا نسأم، وأي عطاء قليل أو كثير تعط نفسك سؤلها وفرجك نالا منتهى الذل. لكن يتعين جعل ما ومهما في الأبيات المذكورة مصدرين، لأن في كونهما ظرفين شذوذا وقولا بما لا يعرفه جميع النحويين، بخلاف كونهما مصدرين، لأنه لا مانع من أن يكنى بما ومهما عن مصدر فعل الشرط، كما لا مانع من أن يكنى بهما عن المفعول به ونحوه؛ إذ لا فرق». «شرح تسهيل الفوائد»، بدر الدين مُحَمَّد بْن مُحَمَّد بْن عَبْد اللَّه بْن عَبْد اللَّهِ بْن مالك، هجر للطباعة والنشر، مكة المكرمة ١٩٩٠م، ج٤، ص ٦٩، ٧٠.

٤٠١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٤٩، ١٥٠.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

في هذه المسألة يتفق أبو حيان والزمخشري في فرع، ويختلفا في فرع آخر، أما موضع الاتفاق بينهما، فهو: الإنكار على من فَسَّر (مهما) في هذه الآية بمعنى: الوقت، ووصفه بأنه ألحد في آيات الله.

وقد اتفق معهم في ذلك جمهور المفسرين، فقال الواحدي[٤٠٢]: «مهما كلمة تستعمل للشرط والجزاء، أصلها: ما ما، الأولى للجزاء والثانية زيدت توكيدا، كما يزاد في سائر حروف الجزاء، نحو إما، ومتى ما، ثم أبدلوا من ألف ما الأولى هاء كراهة لتكرار اللفظ فصار مهما. هذا قول الخليل وجميع البصريين، ومعنى الآية: أنهم قالوا لموسى: متى ما أتيتنا بآية مثل اليد والعصا لتسحرنا بها: جعلوا ذلك سحرا، فإنا لنا نؤمن بك ولن نصدقك، فلما كذبوه أرسل الله عليهم أنواع العذاب»[٤٠٣].

ويقول تاج القراء الكرماني[٤٠٤]: «(مَهْمَا) اسم تتضمن معنى إن الشرطية، ولهذا جزم، والدليل على أنه اسم: رجوع الضمير إليه في قوله (تَأْتِنَا بِهِ)، وأصله عند النحوين: "مَا"، وهو اسم زيد عليه "مَا"، وهو حرف تأكيد، كما زيد مع أن وغيره من حروف الشرط، فصار "ما ما" فقلبت الألف همزة، ثم قلبت الهمزة هاء»[٤٠٥].

---

٤٠٢ سبقت ترجمته.

٤٠٣ «الوسيط»، ج٢، ص ٣٩٨.

٤٠٤ محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء: عالم بالقراءات. نقل في التفسير) آراء مستنكرة، في معرض التحذير منها، كان الأولى إهمالها. أثنى عليه الجزري وذكر بعض كتبه، توفى نحو سنة (٥٠٥ هـــ = ١١١٠ م). «غاية النهاية»، ج٢، ص ٢٩١، «هدية العارفين»، ج٢، ص ٤٠٢، «الأعلام»، ج٧، ص ١٦٨.

٤٠٥ «غرائب التفسير وعجائب التأويل»، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء، مؤسسة علوم القرآن، بيروت ١٩٩٠م، ج١، ص ٤١٩.

ويقول العلامة الفخر الرازي[٤٠٦]: «في كلمة (مهما) قولان:
الأول: أن أصلها[٤٠٧] «ماما» الأولى هي «ما» الجزاء، والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء، كما تزاد في سائر حروف الجزاء، كقولهم: إما، ومما، وكيفما، قال الله تعالى: (فإما تثقفنهم)[٤٠٨]، وهو كقولك: إن تثقفنهم، ثم أبدلوا من ألف «ما» الأولى «ها» كراهة لتكرار اللفظ، فصار «مهما» هذا قول الخليل والبصريين.
والثاني: وهو قول الكسائي[٤٠٩] الأصل «مه» التي بمعنى: الكف، أي: اكفف دخلت على «ما» التي للجزاء، كأنهم قالوا: اكفف ما تأتنا به من آية فهو كذا وكذا»[٤١٠].

---

٤٠٦ سبقت ترجمته.

٤٠٧ وهذا القول بناء على القول بأنها مركبة، وقد تعرض السمين الحلبى لذكر الخلاف في كونها بسيطة أو مركبة، فقال: " واختلف النحويون في «مهما»: هل هي بسيطة أو مركبة؟ والقائلون بتركيبها اختلفوا: فمنهم مَنْ قال: هي مركبة مِنْ:(ماما)، كُرِّرت «ما» الشرطية توكيدًا فاستثقل توالي لفظين فأُبْدلت ألف «ما» الأولى هاء. وقيل: زيدت «ما» على «ما» الشرطية كما تُزاد على «إنْ» في قوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم﴾ [البقرة: ٣٨] فعُمِل العمل المذكور للثقل الحاصل. وهذا قول الخليل وأتباعه من أهل البصرة. وقال قوم: «هي مركبة مِنْ مَهْ التي هي اسمُ فعلٍ بمعنى الزجر وما الشرطية، ثم رُكِّبت الكلمتان فصارا شيئًا واحدًا». وقال بعضهم: «لا تركيبَ فيها هنا بل كأنهم قالوا له: مه، ثم قالوا: ما تَأْتِنا به» ويُعْزى هذان الاحتمالان للكسائي وهذا ليس بشيء؛ لأن ذلك قد يأتي في موضعٍ لا زَجْرَ فيه، ولأن كتابتها متصلة ينفي كونَ كلٍ منهما كلمةً مستقلة. وقال قوم: إنها مركبة من مَهْ بمعنى اكفف ومَنْ الشرطية، بدليل قول الشاعر: **أماوِيَّ مَهْ مَنْ يَسْتمعْ في صديقه ... أقاويلَ هذا الناسِ ماوِيَّ يندمِ**

فأُبْدِلَتْ نونُ «مَنْ» ألفًا، كما تبدل النونُ الخفيفة بعد فتحة، والتنوين ألفًا. وهذا ليس بشيء، بل «مَهْ» على بابها من كونها من انكفف ثم قال: من يستمع. وقال قوم: «بل هي مركبةٌ مِنْ مَنْ وما، فأُبْدلت نونُ مَنْ هاءً، كماأبدلوا من ألف» ما «الأولى هاء، وذلك لمؤاخاة» مَنْ «» ما «في أشياء وإن افترقا في شيء واحد». «الدر المصون»، ج٥، ص ٤٣١، ٤٣٢.

٤٠٨ [سورة الأنفال: ٥٩].

٤٠٩ سبقت ترجمته.

٤١٠ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٣٤٥.

وقد ذكر القرطبي[٤١١] في تفسيره[٤١٢]، والبيضاوي[٤١٣] في تفسيره[٤١٤] نحو هذا الكلام.

أما موضع الخلاف بينهما، فهو في مسألة: هل تأتى (مهما) ظرفا للزمان؟

فالزمخشري ينكر بإطلاق، وأبو حيان يجيز ورودها بمعنى ظرف الزمان إلا أنه قليل، واستدل على ذلك بكلام ابن مالك في التسهيل وغيره.

فالحاصل: أنه يتفق مع الزمخشري في أنها في هذه الآية ليست بمعنى ظرف الزمان، وأن الأصل فيها أن لا تأتى للدلالة على ذلك، لكنه يختلف معه في إطلاق القول بأنها لا تأتى ظرف زمان أبدا، فيجيز أبو حيان إتيانها ظرفا للزمان إلا أنه قليل. والله أعلم.

---

٤١١ سبقت ترجمته.

٤١٢ «الجامع لأحكام القرآن»، ج٧، ص ٢٦٧.

٤١٣ سبقت ترجمته.

٤١٤ «أنوار التنزيل»، ج٣، ص ٣٠.

المسألة السابعة عشر: إعراب كلمة (متبر) في قوله تعالى:

﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٩].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري: «وفي إيقاع (هؤُلاءِ) اسما لــ(إن)، وتقديم خبر المبتدإ من الجملة الواقعة خبرًا لها، وَسْمٌ لعبدة الأصنام بأنهم هم المعرضون للتبار، وأنه لا يعدوهم البتة، وأنه لهم ضربة لازب، ليحذرهم عاقبة ما طلبوا ويبغض إليهم ما أحبوا»[٤١٥].

ثانيًا: عند أبي حيان.

نقل أبو حيان كلام الزمخشري السابق، ثم قال معلقا عليه: «ولا يتعين ما قاله من أنه قد جزم خبر المبتدأ من الجملة الواقعة خبرا؛ لأن الأحسن في إعراب مثل هذا: أن يكون خبر (إن): (متبر)، وما بعده مرفوع على أنه مفعول لم يسم فاعله، وكذلك (ما كانوا) هو فاعل بقوله (وباطل)، فيكون إذ ذاك قد أخبر عن اسم (إن) بمفرد لا جملة، وهو نظير: إنَّ زيدا مضروب غلامُه، فالأحسن في الإعراب: أن يكون غلامه مرفوعا على أنه لم يسم فاعله، ومضروب خبر (إن)، والوجه الآخر، وهو: أن يكون مبتدأ ومضروب خبره جائز مرجوح»[٤١٦].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

الخلاف في هذه المسألة بين الزمخشري وأبي حيان هو في إعراب قوله تعالى (متبر)، فالزمخشري يذهب إلى أنها خبر مقدم للاسم الموصول (ما)، بينما ذهب أبو حيان إلى أنها خبر الحرف الناسخ (إن).

والحاصل: أنه وقع الخلاف بين المعربين للقرآن في هذه الجملة على الوجهين السابقين.

يقول السمين الحلبي: «(مُتَبَّر) فيه وجهان:

---

٤١٥ «الكشاف»، ج٢، ص ١٥٠.

٤١٦ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٥٨.

أحدهما: أن يكون خبرًا لـــ(إنَّ)، و(ما) موصولة بمعنى (الذي)، و«هم فيه» جملةٌ اسميةٌ صلةٌ وعائدُه، وهذا الموصولُ مرفوعٌ باسم المفعول، فيكون قد أَخْبَرْت بمفرد رفعت به شيئًا.

والثاني: أن يكونَ الموصولُ مبتدأ، و(مُتَبَّر) خبره قُدِّم عليه، والجملةُ خبرٌ لـــ(إنَّ) ..»[٤١٧].

ويقول محيي الدين درويش: «(متبر) يجوز أن يكون خبر (إن)، و(ما) اسم موصول في محل رفع نائب فاعل لمتبر، و(هم فيه) مبتدأ وخبر، والجملة لا محل لها لأنها صلة، ويجوز أن يكون الموصول مبتدأ، و(متبر) خبره المقدم عليه، والجملة خبر (إنَّ)..»[٤١٨].

رأي الباحث في المسألة:

والذي يميل إليه الباحث في المسألة هو ما ذهب إليه أبو حيان؛ لأنه يلزم على كلام الزمخشري أن يكون خبر (إنَّ) جملة، والأصل في الأخبار أن تكون مفردةً فما أمكن فيها ذلك لا يُعْدل عنه. إلا أن الزمخشريَّ لم يَذْكر ذلك على سبيل التعيين؛ بل على أحد الوجهين. وقد يكون هذا عنده أرجحَ مِنْ جهة ما ذكره من المعنى، وإذا دار الأمر بين مُرَجِّح لفظي ومُرَجِّح معنوي، فاعتبارُ المعنويِّ أولى، ولا أظنُّ حَمَل الزمخشري على ذلك إلا ما ذكرت.

كما أن تقديم المعربين للوجه الذي ذكره أبو حيان يشعر بترجيحهم له. والله أعلم.

---

٤١٧ «الدر المصون»، ج٥، ص ٤٤٤.

٤١٨ «إعراب القرآن وبيانه»، ج٣، ص ٤٤٦.

المسألة الثامنة عشر: جواز إضافة المصدر إلى الظرف من عدمه؛ في قوله تعالى «ولقاء الآخرة»، في الآية الكريمة:

﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ ۚ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٤٧].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الزمخشري رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ﴾، فقال: «﴿وَلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ﴾ يجوز أن يكون من إضافة المصدر إلى المفعول به، أي: ولقائهم الآخرة ومشاهدتهم أحوالها، ومن إضافة المصدر إلى الظرف بمعنى: ولقاء ما وعد الله في الآخرة»[٤١٩].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان رحمه الله: «وإضافة (لقاء) إلى (الآخرة) من إضافة المصدر إلى المفعول، أي: ولقائهم الآخرة»[٤٢٠].

ثم نقل كلام الزمخشري، وقال معلقًا عليه: «ولا يجيز جلة النحويين الإضافة إلى الظرف لأن الظرف هو على تقدير (في) والإضافة عندهم إنما هي على تقدير (اللام)، أو تقدير (مِنْ)

---

٤١٩ «الكشاف»، ج٢، ص ١٥٩.

٤٢٠ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٧٥.

على ما بين في علم النحو، فإن اتسع في العامل[٤٢١] جاز أن يُنْصَبَ الظرفُ نَصْبَ المفعولِ به، وجاز إذ ذاك أن يضاف مصدره إلى ذلك الظرف المتسع في عامله.

٤٢١ ولا يكون هذا الاتّساع إلّا في الظروف المتمكِّنة، وهي ما جاز رفعُها، نحو: اليوم، والليلة، ونحوهما من الأزمنة، وخَلْفٍ، وقُدّام وشِبْهِهما من الأمكنة؛ فأمّا غيرُ المتمكّنة نحو "سَحَرَ"، و"بُكْرَةَ" إذا أُريد بهما من يومٍ بعينه، و"عِنْدَ"، و"سِوَى"، ونحوِهما؛ فإنّه لا يجوز فيها الاتّساعُ، فإذا قلتَ: "قمتُ سَحَرَ"، و"صلّيتُ عندَ محمّدٍ" لم يكن في نصبهما إلّا وجهٌ واحدٌ، وهو الظرفيّةُ. وفائدةُ هذا الاتّساع تظهر في موضعَيْن:

أحدهما: أنّك إذا كَنَيْت عنه، وهو ظرفٌ، لم يكن بُدٌّ من ظهورِ "في" مع مضمره، تقول: "اليوم قمتُ فيه"، لأنّ الإضمار يرُدّ الأشياء إلى أُصولها، وإن اعتقدت أنّه مفعولٌ به على السعة، لم تظهر "في" معه، لأنّها لم تكن مَنْوِيّةً مع الظاهر، فتقول: "اليومُ قُمْتُهُ"، و"الذي سِرْتُهُ يومُ الجُمْعة". فأمّا قول الشاعر (وهو رجلٌ من بني عامرٍ):

وَيومٍ شَهِدْناهُ سُلَيْمًا وعامِرًا * قَليلٍ سِوَى الطَّعْنِ النِّهالِ نَوافِلُهْ**

فالشاهد فيه: أنّه لم يُظْهِر "في" حينَ أضْمَرَهُ، لأنّه جَعَلَهُ مفعولًا به مجازًا، ولو جعله ظرفًا على أصله، لقال: "شهدنا فيه". وسُلَيْمٌ، وعامِرٌ: قبيلتان من قَيْسِ بن عَيْلانَ. والنوافلُ هنا: الغنائمُ. يقول: لم نَغْنَمْ إلّا النفوسَ بما أوليناهم من كثرةِ الطَّعْن. والنِّهالُ: المُرْتَوِيَةُ بالدم. وأصلُ النَّهَل: أوّلُ الشُّرْب.

والثاني: أنّك إذا جعلته مفعولًا به على السعة جازت الإضافةُ إليه من ذلك قولهم:

يا سارِقَ الليلةِ أهلَ الدار * ....**

أضافوا اسم الفاعل إلى الليلة كما تقول: "يا ضاربَ زيدٍ" فإذا أضفت لا يكون إلّا مفعولًا على السعة، وإذا قلت: "سَرَقَ عبدُ الله الليلةَ أهلَ الدار" جاز أن يكون ظرفًا، وجاز أن يكون مفعولًا على السعة. ومنه قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، فــ "يوم الدين" ظرفٌ جُعل مفعولًا على السعة، ولذلك أُضيف إليه. ومثله قول الشاعر [من الرجز]:

رُبَّ ابنِ عَمّ لسُلَيْمَى مُشْمَعِلْ * طَبّاخِ ساعاتِ الكَرَى زادَ الكَسِلْ**

جعله مفعولًا به حين أضاف إليه، ورُبّما نصبوا هنا الظرفَ وخفضوا الزاد، ويفصِلون بين المضاف، والمضاف إليه بالظرف على حدّ قوله [من السريع]:

لِلَّهِ دَرُّ اليومَ مَن لامَها * ....**

وهذا الفصل إنّما يحسُن في الشعر، وهو قبيحٌ في الكلام – وأمّا قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، فإنّه أضاف المصدر إليهما، ويحتمِل ذلك أمرَيْن: أحدُهما: أن يكون على إضافة المصدر إلى المفعول، على حدّ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ﴾ [ص: ٢٤]. والمعنى: بسُؤاله نعجتك، فيكون التقدير: بل مكركم الليلَ والنهار، جعلهما مفعولَيْن على السعة، ثمّ أضاف إليهما.

والأمر الثاني: أن يكون جَعَلَ المكرَ لهما، لأنّه يكون فيهما كما يقال: "لَيْلٌ نائمٌ، ونهارٌ صائمٌ". جُعل ذلك لهما لحدوثه فيهما، فيكون حينئذٍ من قبيلِ إضافةِ المصدر إلى الفاعل، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥١]، «شرح المفصل»، ج١، ص ٤٣٥.

وأجاز بعض النحويين[٤٢٢] أن تكون الإضافة على تقدير (في) كما يفهمه ظاهر كلام الزمخشري، وهو مذهب مردود في علم النحو»[٤٢٣].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

في هذه المسألة يتفق أبو حيان مع الزمخشري في نقطة، ويختلف معه في نقطة أخرى، فكلاهما متفق على أن الإضافة في قوله تعالى (ولقاء الآخرة) من إضافة المصدر إلى المفعول به، والمعنى على ذلك: والذين كذبوا بآياتنا ولقائهم الآخرة ومشاهدتهم أحوالها حبطت أعمالهم.

وهو المعنى الذي ذهب إليه بعض المفسرين، ومن ذلك:

يقول الواحدي[٤٢٤]: «يعني: ولقاء الدار الآخرة التي هي موعد الثواب والعقاب»[٤٢٥].

وهو نفس ما قاله البغوي[٤٢٦]، حيث قال: «أي: ولقاء الدار الآخرة التي هي موعد الثواب والعقاب..»[٤٢٧].

وهو ما صرح به النسفي[٤٢٨] في تفسيره، حيث قال: «﴿**والذين كذبوا بآياتنا وَلِقَآءِ الآخِرَةِ**﴾ هو من إضافة المصدر إلى المفعول به أي ولقائهم الآخرة ومشاهدتهم أحوالها»[٤٢٩].

---

٤٢٢ أي: في تفسيره لهذه الآية.

٤٢٣ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٧٥.

٤٢٤ سبقت ترجمته.

٤٢٥ «الوسيط»، ج٢، ص ٤١٠.

٤٢٦ الحسين بن مسعود بن محمد، الفرّاء، أو ابن الفَرَّاء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنّة، البغوي: (٤٣٦ - ٥١٠ هـ = ١٠٤٤ - ١١١٧ م)فقيه، محدث، مفسر. نسبته إلى (بَغَا) من قرى خراسان، بين هراة ومرو. له: (التهذيب) في فقه الشافعية، و (شرح السنة) في الحديث، و(لباب التأويل في معالم التنزيل) في التفسير، و (مصابيح السنة) و (الجمع بين الصحيحين) وغير ذلك. توفي بمرو الروذ. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ١٤٥، «الأعلام»، ج٢، ص٢٥٩، «معجم المؤلفين»، ج٣، ص ١٢٥.

٤٢٧ «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، ج٢، ص ٢٣٥.

٤٢٨ سبقت ترجمته.

٤٢٩ «مدارك التنزيل»، ج١، ص ٦٠٥.

ويختلف أبو حيان مع الزمخشري في الوجه الثاني الذي أجازه الزمخشري، وهو أن تكون الإضافة في قوله تعالى: ﴿**ولقاء الآخرة**﴾ من إضافة المصدر إلى الظرف، والمعنى: يكذبون بما وعد الله في الآخرة.

فأبو حيان لا يوافق على جواز إضافة المصدر إلى الظرف في لغة العرب بوجه عام، مستدلًا بأن المعهود في الإضافة في لغة العرب أن تكون بمعنى (اللام)، أو بمعنى (مِنْ)، ولم يعهد في فصيح كلامهم الإضافة بمعنى (في).

وهو المعنى الذي ذهب إليه بعض المفسرين، ومن ذلك:

يقول الطبري[٤٣٠]: «يقول تعالى ذكره: وهؤلاء المستكبرون في الأرض بغير الحق، وكلّ مكذِّبٍ حججَ الله ورسله وآياته، وجاحدٍ أنه يوم القيامة مبعوث بعد مماته، ومنكرٍ لقاء الله في آخرته ..»[٤٣١].

وأجاز البيضاوي[٤٣٢] الوجهين –كما فعل الزمخشري– فقال: «أي: ولقائهم الدار الآخرة، أو ما وعد الله في الدار الآخرة»[٤٣٣].

وهو نفس ما قاله ابن جزي[٤٣٤]؛ حيث قال: «يجوز أن يكون من إضافة المصدر إلى المفعول به أي: ولقاؤهم الآخرة، أو من إضافة المصدر إلى الظرف ..»[٤٣٥].

---

٤٣٠ محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: (٢٢٤ - ٣١٠ هـ = ٨٣٩ - ٩٢٣ م)المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى، وهو من ثقات المؤرخين، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، وفي تفسيره ما يدل على علم غزير وتحقيق. وكان مجتهدًا في أحكام الدين لا يقلد أحدًا؛ بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه. وكان أسمر، أعين، نحيف الجسم، فصيحًا. «تذكرة الحفاظ»، ج٢، ص ٣٥١، «البداية والنهاية»، ج١١، ص ١٤٥، «الأعلام»، ج٦، ص ٦٩.

٤٣١ «جامع البيان في تأويل القرآن»، ج١٣، ص ١١٦.

٤٣٢ سبقت ترجمته.

٤٣٣ «أنوار التنزيل»، ج٣، ص ٣٤.

٤٣٤ سبقت ترجمته.

٤٣٥ «التسهيل لعلوم التنزيل»، ج١، ص ٣٠٢.

وهو –كذلك– ما صرح به الخطيب الشربيني[٤٣٦] في تفسيره؛ حيث قال: «أي: وكذبوا بلقائهم الدار الآخرة التي هي موعد الثواب، فهو من إضافة المصدر إلى المفعول به، ويجوز أن يكون من إضافة المصدر إلى الظرف بمعنى: ولقاء ما وعد الله في الدار الآخرة»[٤٣٧].

ولم يجز الطاهر بن عاشور[٤٣٨] في الإضافة سوى وجه واحد، وهو الذي اختلف فيه أبو حيان مع الزمخشري، فقال: «وإضافة ولقاء إلى الآخرة على معنى (في) لأنها إضافة إلى ظرف المكان، مثل (عقبى الدار)[٤٣٩]، أي: لقاء الله في الآخرة، أي لقاء وعده ووعيده»[٤٤٠].

وحاصل المسألة: أن جمهور النحاة على امتناع إضافة المصدر إلى الظرف مع كونه باقيا على ظرفيته؛ لأنه يلزم منها محذور، وهو أن المنصوب على الظرفية لا بد فيه من تقدير «في»، فلو أضيف إليه مع بقائه على الظرفية؛ لزم أن تكون «في» مقدرة؛ لأن الظرف شأنه ذلك، ومتى كانت «في» مقدرة؛ لزم الفصل بين المضاف والمضاف إليه بذلك الحرف المقدر، وإذا ثبت هذا انتفى أن يكون ثم إضافة بمعنى «في».

---

٤٣٦ سبقت ترجمته.

٤٣٧ «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»، ج١، ص ٥١٧.

٤٣٨ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م)رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس. مولده ووفاته ودراسته بها. عُين (عام ١٩٣٢) شيخًا للإسلام مالكيًّا. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة .له مصنفات مطبوعة، من أشهرها: (مقاصد الشريعة الإسلامية)، و(أصول النظام الاجتماعي في الإسلام)، و(التحرير والتنوير) في تفسير القرآن، و(الوقف وآثاره في الإسلام)، و (أصول الإنشاء والخطابة)، و (موجز البلاغة) ..وغيرها من المصنفات العلمية. «الأعلام»، ج٦، ص ١٧٤.

٤٣٩ [سورة الرعد: ٢٤].

٤٤٠ «التحرير والتنوير»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٤٨م، ج٩، ص ١٠٨.

يقول الإمام بدر الدين ابن مالك[٤٤١] رحمه الله: «والذي عليه سيبويه وأكثر المحققين: أن الإضافة لا تعدو أن تكون بمعنى اللام أو بمعنى «من». وموهم الإضافة بمعنى «في» محمول على أنها فيه بمعنى اللام على المجاز ويدل على ذلك أمور:

أحدها: أن دعوى كون الإضافة بمعنى «في» يستلزم دعوى كثرة الاشتراك في معناها وهو على خلاف الأصل فيجب اجتنابها.

الثاني: أن كلّ ما ادّعي فيه أن إضافته بمعنى «في» حقيقة يصح فيه أن يكون بمعنى اللام مجازًا فيجب حمله عليه لوجهين:

أحدهما: أن المصير إلى المجاز خير من المصير إلى الاشتراك.

والثاني: أن الإضافة لمجاز الملك والاختصاص ثابتة باتفاق كما في قوله:

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة .. سهيل أضاعت غزلها في القرائب[٤٤٢]

والإضافة بمعنى «في» مختلف فيها، والحمل على المتفق عليه أولى من الحمل على المختلف فيه.

الثالث: أن الإضافة في نحو: ﴿**بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ**﴾[٤٤٣]، إما بمعنى اللام على جعل الظرف مفعولا به على السعة، وإما بمعنى «في» على بقاء الظرفية؛ لكن الاتفاق على جعل الظرف مفعولا به على السعة كما في: صيد عليه يومان، وولد له ستون عامًا، والاختلاف في جواز الإضافة بمعنى «في» فرجح الحمل على الأول دون الثاني»[٤٤٤].

---

٤٤١ سبقت ترجمته.

٤٤٢ كوكب الخرقاء: امرأة كان في عقلها نقصان، يريد أنها كانت تنام حتى إذا طلع النجم «سهيل» فرقت غزلها بين قرائبها، ويروى «أذاعت». «العين»، ج٣، ص ٣٥٩، و«المقرب»، ج١، ص ٢١٣، و«المحتسب»، ج٢، ص٢٢٨.

٤٤٣ [سورة سبأ: ٣٣].

٤٤٤ «شرح ابن المصنف على الألفية»، ص ٣٨١ – ٣٨٣.

ويقول ابن يعيش[٤٤٥]: «وإنّما امتنعت الإضافةُ إلى الظرف، لأنّ معنى الظرف ما كانت فيه "في" مقدَّرةٌ محذوفةً، فإذا صرّحنا بـــ "فِي"، أو بغيرها من حروف الجرّ، فقد زال عن ذلك المنهاج. وإذا أضفنا إليه، فقد صارت الإضافة بمنزلةِ حروف الجرّ، فخرج من أن يكون ظرفًا فاعرفه»[٤٤٦].

ويقول محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، المعروف بناظر الجيش[٤٤٧]: «.. فلا يجوز الإضافة إلى الظرف وهو باق على الظرفية لما يلزم من الفصل بين المضاف والمضاف إليه، والدليل على أن التقدير في الإضافة يخالف التقدير في باب الظرف أنك لو أتيت بالحرف في الإضافة فقلت: غلام لزيد وثوب من خز تغير معنى الإضافة، أما إذا أتيت بالحرف في نحو: سرت يوم الخميس فقلت: سرت في يوم الخميس فمعنى الظرفية باق، لكن مع وجود «في» لا يطلق على مدخولها ظرف في اصطلاح النحاة؛ لأن الظرف عنده هو المنصوب من أسماء الزمان والمكان على تقدير «في» ..»[٤٤٨].

والحاصل: أن جمهور النحويين على القول بامتناع إضافة المصدر إلى الظرف، وعليه: فإن الذي يترجح لدى الباحث هو ما ذهب إليه أبو حيان، موافقة لما عليه جمهور النحاة.

---

٤٤٥ يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (٥٥٣ - ٦٤٣ هـــ = ١١٦١ - ١٢٤٥ م)من كبار العلماء بالعربية. موصلي الأصل. مولده ووفاته في حلب. رحل إلى بغداد ودمشق، وتصدر للإقراء بحلب إلى أن توفي. كان ظريفا محاضرا، كثير المجون، مع سكينة ووقار، له مصنفات متعددة. «وفيات الأعيان»، ج٢، ص ٣٤١، «شذرات الذهب»، ج٥، ص ٢٢٨، «سير أعلام النبلاء»، ج٤، ص ٤١١، «الأعلام»، ج٨، ص ٢٠٦.

٤٤٦ «شرح المفصل»، ج١، ص ٤٣٥.

٤٤٧ سبقت ترجمته.

٤٤٨ «تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد»، ج٤، ص ٢٠٣٥.

المسألة التاسعة عشر: جواز أن تكون جملة «الذي له ملك السموات والأرض» في محل جر صفة للمضاف إليه من عدمه، والمقصود بالمضاف إليه هو اسم الجلالة (الله) في قوله تعالى (رسول الله)، وذلك في الآية الكريمة:

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري: «فإن قلت: **﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾** ما محله؟ قلت: الأحسن أن يكون منتصبًا بإضمار (أعنى)، وهو الذي يسمى النصب على المدح. ويجوز أن يكون جرًا على الوصف، وإن حيل بين الصفة والموصوف بقوله:(إليكم) ..»[٤٤٩].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان: «(والذي) في موضع نصب على المدح، أو رفع .. والأحسن أن تكون هذه جملًا مستقلة من حيث الإعراب، وإن كانت متعلقا بعضها ببعض من حيث المعنى»[٤٥٠].

---

٤٤٩ «الكشاف»، ج٢، ص ١٦٦.

٤٥٠ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٩٦.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اتفق أبو حيان والزمخشري في وجه من الإعراب، واختلفا في وجه آخر، فأما الوجه الذي اتفقا فيه، فهو: أن تكون الجملة في موضع نصب على المدح، بإضمار الفعل (أعني)، والمعنى على ذلك: قل لهم يا محمد: يا أيها الناس إني رسول الله، أعني: الذى له ملك السماوات والأرض، أرسلني إليكم جميعًا[٤٥١].

٤٥١ فائدة: أورد الفخر الرازي/مسألتين لطيفتين في تفسيره للآية، فقال: «المسألة الأولى: قوله: (يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا) من الناس من قال: إنه عام دخله التخصيص، ومنهم من أنكر ذلك. أما الأولون، فقالوا: إنه دخله التخصيص من وجهين:

الأول: أنه رسول إلى الناس إذا كانوا من جملة المكلفين، فأما إذا لم يكونوا من جملة المكلفين؛ لم يكن رسولًا إليهم.

والثاني: أنه رسول الله إلى كل من وصل إليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرائعه، حتى يمكنه عند ذلك متابعته، أما لو قدرنا حصول قوم في طرف من أطراف العالم لم يبلغهم خبر وجوده ولا خبر معجزاته، فهم لا يكونون مكلفين بالإقرار بنبوته. ومن الناس من أنكر القول بدخول التخصيص في الآية من هذين الوجهين:

أما الأول: فتقريره أن قوله: ﴿يا أيها الناس﴾ خطاب وهذا الخطاب لا يتناول إلا المكلفين، وإذا كان كذلك؛ فالناس الذين دخلوا تحت قوله: ﴿يا أيها الناس﴾ ليسوا إلا المكلفين من الناس، وعلى هذا التقدير فلم يلزم أن يقال: إن قوله: ﴿يا أيها الناس﴾ عام دخله التخصيص.

وأما الثاني: فلأنه يبعد جدا أن يقال: حصل في طرف من أطراف الأرض قوم لم يبلغهم خبر ظهور محمد عليه الصلاة والسلام، وخبر معجزاته وشرائعه، وإذا كان ذلك كالمستبعد لم يكن بنا حاجة إلى التزام هذا التخصيص.

المسألة الثانية: هذه الآية وإن دلت على أن محمدا عليه الصلاة والسلام مبعوث إلى كل الخلق فليس فيها دلالة على أن غيره من الأنبياء عليهم السلام ما كان مبعوثا إلى كل الخلق، بل يجب الرجوع في أنه هل كان في غيره من الأنبياء من كان مبعوثا إلى كل الخلق أم لا؟ إلى سائر الدلائل. فنقول: تمسك جمع من العلماء في أن أحدًا غيره ما كان مبعوثًا إلى كل الخلق ..». «مفاتيح الغيب»، ج١٥، ص ٣٨٣.

وأما الوجه الذي اختلفا فيه، فهو: أن الزمخشري أجاز أن تكون في محل جر صفة للمضاف إليه، وهو قوله (الله) من قوله: (رسول الله)، مع أنه يلزم عليه: الفصل بين الصفة والموصوف بقوله:(إليكم)، و لم ير الزمخشري بأسًا في ذلك.

وهذا الوجه لم يذهب إليه أبو حيان، وإنما أجاز وجها آخر (لم يذهب إليه الزمخشري)، وهو: أن تكون الجملة في موضع رفع على الابتداء (أي: على إضمار "هو")، وهو ما صرح به في قوله: «والأحسن أن تكون هذه جملًا مستقلة من حيث الإعراب ..»[٤٥٢].

بينما استحسن الزمخشري الوجه الأول، فقال: "الأحسن أن يكون منتصبًا بإضمار (أعني)..»[٤٥٣].

والحاصل: أن الوجه الأول عند الإمامين لا غبار عليه، لكن محل الخلاف في الوجه الثاني عندهما، والذي يميل إليه الباحث، هو ترجيح ما ذهب إليه أبو حيان، حيث إنه يبعد أن تكون الجملة في محل جر على الصفة للمضاف.

قال أبو البقاء[٤٥٤]: «قوله تعالى: (الذي له ملك السماوات): موضع نصب بإضمار (أعني)، أو: في موضع رفع على إضمار (هو).

---

٤٥٢ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٩٦.

٤٥٣ «الكشاف»، ج٢، ص ١٦٦.

٤٥٤ سبقت ترجمته.

ويبعد أن يكون (يعني: قوله تعالى: "الذي") صفة (لله)، أو بدلا منه؛ لما فيه من الفصل بينهما بـــ(إليكم) وبالحال[٤٥٥] ..»[٤٥٦].

وقد ذكر السمين الحلبي الخلاف في هذه المسألة، فقال: «قوله: ﴿**الذي لَهُ مُلْكُ**﴾ يجوز فيه الرفع والنصب والجر، فالرفعُ والنصبُ على القطع.

والجرُّ من وجهين: إمَّا النعتِ للجلالة، وإمَّا البدلِ منها. قال الزمخشري: ويجوز أن يكون جَرًّا على الوصفِ وإن حِيل بين الصفة والموصوف بقوله: ﴿**إليكم جميعًا**﴾.

وقد استضعف أبو البقاء هذا ووجهَ البدل، فقال: ويَبْعُدُ أن يكونَ صفة (لله) أو بدلًا منه؛ لِما فيه من الفصل بينهما بـــ(إليكم) وبحالٍ، وهو متعلّق بـــ(رسول) ..»[٤٥٧].

ولذلك؛ فإن الطاهر بن عاشور[٤٥٨] قد جانبه الصواب في هذه المسألة؛ حيث اقتصر على الوجه الضعيف فقط في إعرابه للآية، فقال: «قوله: ﴿**الذي له ملك السماوات والأرض**﴾ نعت لاسم الجلالة، دال على الثناء»[٤٥٩].

والحاصل: أن الذي يميل إليه الباحث، هو ما ذهب إليه أبو حيان، وهو: أن تكون الجملة في محل نصب بإضمار فعل (أعني)، أو في محل رفع بإضمار (هو). والله أعلم.

---

٤٥٥ وهو قوله تعالى: ﴿جميعًا﴾.

٤٥٦ «التبيان في إعراب القرآن»، ج١، ص ٥٩٩.

٤٥٧ «الدر المصون»، ج٥، ص ٤٨٢.

٤٥٨ سبقت ترجمته.

٤٥٩ «التحرير والتنوير»، ج٩، ص ١٤٠.

المسألة العشرون: إعراب لفظة «إسباطًا» في قوله تعالى:

﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٠].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الإمام الزمخشري: «والأسباط: أولاد الولد، جمع سبط وكانوا اثنتي عشرة قبيلة من اثني عشر ولدًا من ولد يعقوب عليه السلام.

فإن قلت: مميز ما عدا العشرة مفرد، فما وجه مجيئه مجموعًا؟ وهلا قيل: اثني عشر سبطًا؟ قلت: لو قيل ذلك لم يكن تحقيقًا؛ لأنَّ المراد: وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة، وكل قبيلة أسباط لا سبط، فوضع أسباطا موضع قبيلة. ونظيره:

.... *** بين رماحي مالك ونهشل[٤٦٠]

و(أُمَمًا) بدل من (اثنتي عشرة). بمعنى: وقطعناهم أمما؛ لأنّ كل أسباط كانت أمة عظيمة وجماعة كثيفة العدد، وكل واحدة كانت تؤمّ خلاف ما تؤمّه الأخرى، لا تكاد تأتلف»[٤٦١].

---

٤٦٠ البيت من أرجوزة طويلة لأبي النجم العِجْلي أولها:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الأَجْلَلِ * الْوَاسِعِ الْفَضْلِ الْوَهُوبِ الْمُجْزِلِ

أعْطَى فَلَمْ يَبْخَلْ وَلَمْ يُبَخَّلِ * كرم الذُّرَى مِنْ خَوَلِ الْمُخْوِّلِ

تَبَقَّلَتْ مِنْ أوَّلِ التَّبَقُّلِ * بَيْنَ رِمَاحَيْ مَالِكٍ وَنَهْشَلِ

«شرح شافية ابن الحاجب»، ج٤، ص ٣١٣، «الأشباه والنظائر»، ج٤، ص ٢٠٠، «الأغاني»، ج١٠، ص ١٥٨، «خزانة الأدب»، ج٢، ص ٣٩٤، ج٧، ص ٥٨٠، «شرح شواهد الشافية» ص ٣١٢، ٣١٣.

اللغة: تبقّلت: رعت البقل، أو خرجت تطلبه؛ والبقل: كلُّ ما نبت في بذره لا جذور ثابتة له. مالك ونهشل: قبيلتان عربيّتان كانتا متنازعتين.

المعنى: لقد طلبت الكلأ ورعته في وقته بين رماح القبيلتين المتحاربتين دون خوف، وذلك لكرم وقوّة ومكانة أصحابها.

الإعراب: "تبقّلت": فعل ماضٍ مبني على الفتح، والتاء: للتأنيث، والفاعل: ضمير مستتر فيه جوازًا تقديره: هي. "في أوّل": جار ومجرور متعلّقان بــ "تبقّلت"، و"أوّل" مضاف. "التبقل": مضاف إليه مجرور بالكسرة. "بين": مفعول فيه ظرف مكان منصوب بالفتحة متعلِّق بالفعل تبقَّلت"، وهو مضاف. "رِماحَي": مضاف إليه مجرور بالياء لأنه مثنّى، وحذفت النون للإضافة. "مالك": مضاف إليه مجرور بالكسرة. "ونهشل": الواو: للعطف، و"نهشل": معطوف على = = "مالك" مجرور بالكسرة. وجملة "تبقلت": ابتدائية لا محل لها من الإعراب. والشاهد فيه قوله: "بين رماحي مالك ونهشل" حيث ثنّى اسم الجمع "رماح".

والحاصل: أن الزمخشري استشهد بهذا البيت عند قوله تعالى: ﴿اثنتي عشرة أسباطًا﴾ على جمع الأسباط، مع أن مميز ما عدا العشرة لا يكون مفردًا، لأن المراد بالأسباط القبيلة، ولو قيل سِبْطًا لأوهم أن المجموع قبيلة واحدة، فوضع (أسباطًا) موضع قبيلة، كما وضع الرماح وهو جمع رمح موضع جماعتين من الرماح، وثنى على تأويل رماح هذه القبيلة ورماح هذه القبيلة، فالمراد لكل فرد من أفراد هذه التثنية جماعة، كما أن لكل فرد من أفراد هذا الجمع – وهو أسباط – قبيلة.

٤٦١ «الكشاف»، ج٢، ص ١٦٨، ١٦٩.

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان: «و(اثنتي عشرة) حال .. وتمييز (اثنتي عشرة) محذوف لفهم المعنى تقديره: اثنتي عشرة فرقة، و(أسباطا) بدل من (اثنتي عشرة)»[٤٦٢].

ثم نقل أبو حيان كلام الزمخشري السابق، وقال معلقا عليه: «وما ذهب إليه[٤٦٣] من أن كل قبيلة أسباط، خلاف ما ذكر الناس، ذكروا أن الأسباط في بني إسرائيل كالقبائل في العرب، وقالوا: (الأسباط) جمع (سبط) وهم الفِرق، والأسباط من ولد إسحاق بمنزلة القبائل من ولد إسماعيل[٤٦٤].

وقوله: ونظيره:

........................* بين رماحي مالك ونهشل**

ليس نظيره؛ لأن هذا من تثنية الجمع، وهو لا يجوز إلا في الضرورة، وكأنه يشير إلى أنه لو لم يلحظ في الجمع كونه أريد به نوع من الرماح لم يصح تثنيته، كذلك هنا لحظ هنا

---

٤٦٢ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٩٨.

٤٦٣ أي: الزمخشري.

٤٦٤ وهي نفس عبارة النحاس في (معاني القرآن)، حيث قال: «(الأسباط): الفِرَق، والواحد: سبط، والأسباط في ولد إسحاق عليه السلام بمنزلة القبائل في ولد إسماعيل عليه السلام، والأسباط مأخوذ من السبط وهو شجر تعلفه الإبل». «معاني القرآن»، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد، جامعة أم القرى، مكة المرمة ١٤٠٩هـــــ، ج٣، ص٩٢.

(الأسباط) وإن كان جمعًا معنى القبيلة فميز به كما يميز بالمفرد، وقال الحوفي[٤٦٥]: يجوز أن يكون على الحذف، والتقدير: اثنتي عشرة فرقة، ويكون (أسباطًا) نعتا لفرقة، ثم حذف الموصوف وأقيمت الصفة مقامه، و(أممًا) نعت لأسباط، وأنث العدد -وهو واقع على (الأسباط) وهو مذكر؛ لأنه بمعنى الفرقة أو الأمة، كما قال: ثلاثة أنفس، يعني: رجالا، وعشر أبطن، بالنظر إلى القبيلة.

ونظير وصف التمييز المفرد بالجمع مراعاة للمعنى. قول الشاعر[٤٦٦]:

فيها اثنتان وأربعون حلوبة ... سودا كحافته الغراب الأسحم[٤٦٧]

---

٤٦٥ علي بن إبراهيم بن سعيد، أبو الحسن الحوفي: نحوي، من العلماء باللغة والتفسير. من أهل (الحوف) بمصر، من كتبه: «البرهان في تفسير القرآن»، و«الموضح في النحو»، و«مختصر كتاب العين». توفي سنة (٤٣٠ هـ = ١٠٣٩م). «بغية الوعاة»، ص ٣٢٥، «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٣٣٢، «الأعلام»، ج٤، ص ٢٥٠.

٤٦٦ هذا البيت منسوب لعنترة العبسي. وقبله:

ما راعني إلا حمولة أهلها ... وسط الديار تسف حب الخمخم.

«ديوان عنترة العبسي»، ص ١٩٣، «خزانة الأدب»، ج٧، ص ٣٩٠، «المقاصد النحوية»، ج٤، ص ٤٨٧، «توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك»، ج٣، ص ١٣٢٨، «شرح شذور الذهب» لابن هشام، ص ٣٢٥.

٤٦٧ اللغة: "حلوبة" أي: محلوبة، وهو في الأصل صفة لموصوف محذوف، والحلوبة تستعمل بلفظ واحد، للواحد والجمع، ويروى في مكانه "خلية" والخلية: أن يعطف على الحوار ثلاث نياق ثم يتخلى الراعي بواحدة منهن، فتلك الخلية "سودا" يروى بالرفع والنصب "كخافية" للطائر أربع خواف، وهي ريش الجناح مما يلي الظهر "الأسحم" الأسود.

المعنى: في حمولتها اثنتان وأربعون ناقة تحلب، سودًا كخوافي الغراب الشديد السواد. وقد ذكر سوادها دون سائر الألوان لأنّها أعزّ النوق وأنفسها.

الإعراب: "فيها" جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم "اثنتان" مبتدأ مؤخر "وأربعون" معطوف عليه "حلوبة" تمييز "سودا" من رواه بالنصب فهو يحتمل ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون صفة لحلوبة. والثاني: أن يكون حالا من العدد. والثالث: أن يكون حالا من حلوبة.

و لم يقل سوداء. وقيل: جعل كل واحدة من اثنتي عشرة أسباطا، كما تقول: لزيد دراهم، ولفلان دراهم، ولعمر دراهم، فهذه عشرون دراهم، وقيل: التقدير: وقطعناهم فرقا اثنتي عشرة فلا يحتاج إلى تمييز .. وهذه كلها تقادير متكلفة، والأجرى على قواعد العرب القول الذي بدأنا به»[٤٦٨].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في إعراب قوله تعالى (أسباطًا)، فالزمخشري يرى: أنها تمييز لقوله (اثنتي عشرة)، بينما أبو حيان يرى أنها بدل من قوله تعالى: (اثنتي عشرة)، وأن تمييز (اثنتي عشرة) محذوف لفهم المعنى، تقديره: اثنتي عشرة فرقة.

وبالنظر في أقوال المعربين للقرآن الكريم؛ نجدهم يرجحون ما ذهب إليه أبو حيان، وينصون صراحة على خطأ ما ذهبي إليه الزمخشري، فيقول أبو البقاء[٤٦٩]: «و(أسباطًا): بدل من «اثنتي عشرة»، لا تمييز؛ لأنه جمع»[٤٧٠].

ويقول النَّحاس[٤٧١]: «﴿وَقَطَّعْناهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْباطًا﴾ التقدير: اثنتي عشرة أمة؛ فلهذا أجاز التأنيث. (أَسْباطًا) بدل من اثنتي عشرة»[٤٧٢].

ومن رواه بالرفع فهو نعت لقوله: اثنتان وأربعون، قال التبريزي: فإن قيل: كيف جاز أن ينعتهما أحدهما معطوف على صاحبه؟ قيل: لأنهما قد اجتمعا فصار بمنزلة قولك: جاءني زيد وعمرو الظريفان. اهـ. "كخافية" جار ومجرور متعلق بمحذوف صفة لسود "الغراب" مضاف إليه "الأسحم" نعت الغراب.

الشاهد: قوله: "سودا" فإنها نعت لقوله: حلوبة، وروعي فيها اللفظ.

٤٦٨ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٩٩، ٢٠٠.

٤٦٩ سبقت ترجمته.

٤٧٠ «التبيان في إعراب القرآن»، ج١، ص ٥٩٩.

ويقول أبو محمد مكي[٤٧٣]: «قَوْله ﴿اثْنَتَيْ عشرَة أسباطًا﴾ إِنَّمَا أَنْثَ على تَقْدِير حذف (أمة) تَقْدِيره: اثْنَتَيْ عشرَة أمة، و(أسباط) بدل من (اثْنَتَيْ عشر). ..»[٤٧٤].

ويقول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري[٤٧٥]: «(اثْنَتَيْ عَشْرَةَ): مفعول ثان لـــ"قَطَّعْنَا"، على تضمينها: صيرنا، وإن شئت أن لا تضمنه، فيكون (اثْنَتَيْ عَشْرَةَ): حالًا، أي: فرقا، أي: متميزين. و(أَسْبَاطًا): بدل من (اثْنَتَيْ عَشْرَةَ)، لا: تمييز.

---

٤٧١ أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري، أبو جعفر النحاس: مفسر، أديب. مولده ووفاته بمصر. كان من نظراء نفطويه وابن الأنباري. زار العراق واجتمع بعلمائه. وصنف (تفسير القرآن)، و (إعراب القرآن)، و (تفسير أبيات سيبويه)، و(ناسخ القرآن ومنسوخه)، و (شرح المعلقات السبع)، توفي سنة (٣٣٨ هـــ = ٩٥٠ م).

«وفيات الأعيان»، ج١، ص ٢٩، «النجوم الزاهرة»، ج٣، ص ٣٠٠، «البداية والنهاية»، ج١١، ص ٢٢٢، «الأعلام»، ج١، ص ٢٠٨.

٤٧٢ «إعراب القرآن»، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـــــ، ج٢، ص ٧٦.

٤٧٣ مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار الأندلسي القيسي، أبو محمد: (٣٥٥ - ٤٣٧ هـــ = ٩٦٦ - ١٠٤٥م)، مقرئ، عالم بالتفسير والعربية. من أهل القيروان. ولد فيها، وطاف في بعض بلاد المشرق، وعاد إلى بلده، وأقرأ بها. ثم سكن قرطبة (سنة ٣٩٣)، وخطب وأقرأ بجامعها وتوفي فيها. له كتب كثيرة، منها: (مشكل إعراب القرآن)، و(الكشف عن وجوه القراءات وعللها)، و (الهداية إلى بلوغ النهاية) في معاني القرآن وتفسيره، و (التبصرة في القراءات السبع)، و(والمنتقى) في الأخبار، و (الإيضاح للناسخ والمنسوخ)، وغيرها.

«بغية الوعاة»، ص ٣٩٦، «وفيات الأعيان»، ج٢، ص ١٢٠، «الأعلام»، ج٧، ص ٢٨٦.

٤٧٤ «مشكل إعراب القرآن»، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـــ، ج١، ص ٣٠٣.

٤٧٥ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعيّ، أبو يحيى: (٨٢٣ - ٩٢٦ هـــ = ١٤٢٠ - ١٥٢٠م)شيخ الإسلام. قاض مفسر، من حفاظ الحديث. ولد في (سنيكة) بشرقية مصر، وتعلم في القاهرة وكف بصره سنة ٩٠٦ هـــ، نشأ فقيرا معدما، قيل: كان يجوع في الجامع، فيخرج بالليل يلتقط قشور البطيخ. فيغسلها ويأكلها. ولما ظهر فضله تتابعت إليه الهدايا والعطايا، بحيث كان له قبل دخوله في منصب القضاء كل يوم نحو

فإن قلت: فأين التمييز؛ قلت: محذوف تقديره: وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة أسباطا؛ فحذف لدلالة الحال عليه؛ كما تقول: كم مالك؛ وكم درهمك؛ تريد: كم درهمًا مالك؛ وكم دانقًا درهمك؟ ..»[٤٧٦].

والحاصل: أن جمهور المعربين على أن (أسباطًا) بدل من (اثْنَتَيْ عَشْرَةَ)، لا: تمييز؛ وعليه فإن الباحث يميل إلى ترجيح ما ذهب إليه أبو حيان في هذه المسألة.

ثلاثة آلاف درهم، فجمع نفائس الكتب وأفاد القارئين عليه علما ومالا. وولاه السلطان قايتباي الجركسي قضاء القضاة، فلم يقبله إلا بعد مراجعة وإلحاح. ولما ولي رأى من السلطان عدولا عن الحق في بعض أعماله، فكتب إليه يزجره عن الظلم، فعزله السلطان، فعاد إلى اشتغاله بالعلم إلى أن توفي. له تصانيف كثيرة. «الكواكب السائرة»، ج١، ص ١٦٩، «الأعلام»، ج٣، ص ٤٧، «معجم المؤلفين»، ج٤، ص ١٨٣.

٤٧٦ «إعراب القرآن العظيم»، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م، ص ٢٨٩.

المسألة الحادية والعشرون: المسألة الثانية: نوع الجمع في كلمة أناس في قوله تعالى:

﴿وَقَطَّعۡنَٰهُمُ ٱثۡنَتَيۡ عَشۡرَةَ أَسۡبَاطًا أُمَمٗاۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰهُ قَوۡمُهُۥٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنۢبَجَسَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡۚ وَظَلَّلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلۡغَمَٰمَ وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٠].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الزمخشري: «والأناس، اسم جمع غير تكسير، نحو: رِخال[٤٧٧]، وتُنَّاء[٤٧٨]، وتؤام[٤٧٩] وأخوات لها. ويجوز أن يقال: إن الأصل الكسر والتكسير، والضمة بدل من الكسرة، كما أبدلت في نحو: سكارى وغيارى من الفتحة»[٤٨٠].

٤٧٧ الرَخِلُ بكسر الخاء: الأنثى من أولاد الضأن، والذَكَرُ: حَمَلٌ، والجمع: رِخالٌ (بكسر الراء)، ورُخالٌ أيضًا بالضم. قَالَ الفَرَّاء: العَرَبُ تَقول فِي جمع رَخِلٍ: رُخَالٌ (بِضَمِّ الرَّاءِ) مِثْلُ: ظِئْرٍ وَظُؤَارٍ. «مقاييس اللغة»، ج٧، ص ١٤٩، «الصحاح»، ج٤، ص ١٧٠٨.

٤٧٨ تنأتُ بالبلد تنوُءًا: قطنته، والتانئ من ذلك. وهم تِناءُ البلد، والاسم التناءة. وقال في «المصباح»: «تَنَأَ بِالْبَلَدِ يَتْنَأُ مَهْمُوزٌ بِفَتْحِهِمَا تُنُوءًا: أَقَامَ بِهِ وَاسْتَوْطَنَهُ، وَتَنَأَ تُنُوءًا أَيْضًا: اسْتَغْنَى وَكَثُرَ مَالُهُ، فَهُوَ تَانِئٌ، وَالْجَمْعُ: تُنَّاءٌ، مِثْلُ: كَافِرٍ وَكُفَّارٍ، وَالِاسْمُ التِّنَاءَةُ بِالْكَسْرِ وَالْمَدِّ وَرُبَّمَا خُفِّفَ فَقِيلَ تَنَا بِالْمَكَانِ فَهُوَ تَانٍ». «تهذيب اللغة»، ج١٤، ص ٢٣١، «الصحاح»، ج١، ص ٣٨، «المصباح المنير»، مادة (تنأ)، ج١، ص ٧٧.

٤٧٩ أَتْأَمَتِ المرأةُ: إذا وضعت اثنين في بطنٍ، فهي مُتْئِمٌ. فإذا كان ذلك عادتها فهي مِتْآمٌ، والوَلَدان تَوْأَمانِ. يقال: هذا توأم هذا، على فوعل، وهذه توأمة هذه. والجمع: توائم، مثل قشعم وقشاعم، وتؤام. «تهذيب اللغة»، ج١٤، ص ٣٤٠، «الصحاح»، ج٥، ص ١٨٧٦، «لسان العرب»، مادة (تأم)، ج١٢، ص ٦١.

٤٨٠ «الكشاف»، ج٢، ص ١٦٩.

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان معلقًا على كلام الزمخشري السابق: «ولا يجوز ما قال لوجهين:

أحدهما: أنه لم ينطق بـــ (إناس) بكسر الهمزة، فيكون جمع تكسير حتى تكون الضمة بدلًا من الكسرة، بخلاف: سَكارى وغَيارى، فإن القياس فيه (فعالى) بفتح فاء الكلمة، وهو مسموع فيهما.

والثاني: أن سكارى وغيارى وعجالى وما ورد من نحوها ليست الضمة فيه بدًلا من الفتحة؛ بل نص سيبويه[٤٨١] في كتابه[٤٨٢] على أنه جمع تكسير أصل، كما أن (فعالى) جمع تكسير أصل، وإن كان لا ينقاس الضم كما ينقاس الفتح، قال سيبويه في حد تكسير الصفات: وقد يكسرون بعض هذا على فعالى، وذلك كقول بعضهم: سكارى وعجالى، وقال سيبويه في الأبنية أيضا: ويكون (فعالى) في الاسم، نحو: حبارى، وسمانى، ولبادى، ولا يكون وصفا إلا أن يكسر عليه الواحد للجمع، نحو: عجالى، وكسالى، وسمانى.

فهذان نصان من سيبويه على أنه جمع تكسير، وإذا كان جمع تكسير أصلًا لم يسغ أن يُدَّعى أن أصله فعالى، وأنه أبدلت الحركة فيه.

---

٤٨١ سبقت ترجمته.

٤٨٢ «الكتاب» لسيبويه ج١، ص ٢١٨.

وذهب المبرد[٤٨٣] إلى أنه اسم جمع[٤٨٤] (أعني: فعالى، بضم الفاء) وليس بجمع تكسير.

فالزمخشري لم يذهب إلى ما ذهب إليه سيبويه، ولا إلى ما ذهب إليه المبرد؛ لأنه عند المبرد: اسم جمع، فالضمة في فائه أصل ليست بدلًا من الفتحة؛ بل أحدث قولًا ثالثًا»[٤٨٥].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

ذهب الزمخشري إلى أن قوله تعالى: (أناس) اسم جمع، وأن ضمته بدل من الفتحة التي كانت في الأصل، و لم يرتضِ أبو حيان هذا الكلام، وأبطله من وجهين:

تقرير الوجه الأول: أنه لم يسمع عن أحد من العرب أنه نطق (أناس) بفتح الهمزة، بخلاف نحو: سكارى، وغيارى، فإن الضمة فيهما بدل من الفتحة، وقد سُمع عن العرب نطقها بالفتحة على الأصل.

---

٤٨٣ محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد: (٢١٠ - ٢٨٦ هـ = ٨٢٦ - ٨٩٩ م)، إمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار. مولده بالبصرة ووفاته ببغداد. من كتبه: «الكامل»، و «المذكر والمؤنث»، و«المقتضب»، و«التعازي والمراثي»، وغيرها، و(المبرّد) بفتح الراء المشددة عند الأكثر، وبعضهم يكسر. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٤٥٩، «طبقات النحويين»، ص ١٠٨ — ١٢٠، «الأعلام»، ج٧، ص ١٤٤.

٤٨٤ اسم الجمع: هو ما دل على معنى الجمع، و لم يكن له واحدا من لفظه، مثل قوم ورهط، أو له واحد من لفظه ولكنه ليس من أوزان الجموع كصحب وركب، أو كان جمعا أجريت عليه أحكام المفرد كالتصغير والنسب، كما جعلوا (ركاب) اسم جمع لركوبة، لأنهم نسبوا إلى لفظه والجموع لا ينسب إليها باقية على معناها. «شرح ابن عقيل»، ج٢، ص ٩٤، «شرح التصريح على التوضيح»، ج١، ص ٤١٠، «همع الهوامع في شرح جمع الجوامع»، ج١، ص ١٥٥.

٤٨٥ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢٠٠.

تقرير الوجه الثاني: لا نسلم أن الضمة في نحو: سكارى وغيارى منقلبة عن فتح؛ حيث نص سيبويه على أنهما جمع تكسير على الأصل، وعليه فلا يصح أن يُدَّعى أن أصله فعالى، وأنه أبدلت الحركة فيه.

فثبت بذلك بطلان كلام الزمخشري.

فحاصل الخلاف بين الزمخشري وأبو حيان في هذه المسألة، هو: عدم التسليم بأن الضمة في (أناس) منقلبة عن فتح، ثم تفرع على ذلك الخلاف بينهما في نحو: سكارى وغيارى، كما سبق تقريره.

والحاصل: أن أبا حيان يرى أنه (أناس) جمع تكسير أصلى، لم تنقلب ضمته عن فتح.

وقد أجاد أبو حيان في الرد على كلام الزمخشري، بما لا حاجة معه إلى زيادة كلام في هذا المقام، كما لا أسلم لأبي حيان في ادعائه بأن الزمخشري جاء بقول ثالث؛ لأنه صرح بقوله «يجوز أن يقال ..»، وهذا يدل على أن رأيه موافق لما قاله المبرد وزيادة، والله أعلم.

المسألة الثانية والعشرون: تجويز أن يكون إعراب «إذ» في الموضعين بدلًا من المجرور وهو «القرية» في قوله تعالى:

﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾

[الأعراف: ١٦٣].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الإمام الزمخشري: «فإن قلت: (إذ يعدون)، و(إذ تأتيهم)، ما محلهما من الإعراب؟ قلت: أمّا الأوّل فمجرور بدل من القرية، والمراد بالقرية: أهلها، كأنه قيل: واسألهم عن أهل القرية وقت عدوانهم في السبت، وهو من بدل الاشتمال. ويجوز أن يكون منصوبًا بـــ(كانت)، أو بـــ(حاضرة). وأمّا الثاني: فمنصوب بـــ(يعدون)، ويجوز أن يكون بدلا بعد بدل»[٤٨٦].

٤٨٦ «الكشاف»، ج٢، ص ١٧١.

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول الإمام أبو حيان معلقًا على كلام الزمخشري السابق: «وهذا لا يجوز؛ لأن (إذ) من الظروف التي لا تتصرف[٤٨٧]، ولا يدخل عليها حرف جر، وجعلها بدلا يُجَوِّز دخول (عن) عليها؛ لأن البدل هو على نية تكرار العامل، ولو أدخلت (عن) عليها؛ لم يجز، وإنما تصرف فيها بأن أضيف إليها بعض الظروف الزمانية، نحو: يوم إذ كان كذا.

٤٨٧ فائدة: (إذ): لفظ مشترك؛ يكون اسمًا، وحرفًا. وجملة أقسامه ستة:

الأول: أن يكون ظرفًا لما مضى، من الزمان. نحو: قمت إذ قام زيد. ولا خلاف في اسمية هذا القسم.

وهي مبنية، لافتقارها إلى ما بعدها من الجمل، أو لما عوض منها، وهو التنوين في: يومئذ، وحينئذ، ونحوهما.

واعلم أن (إذ) تضاف إلى الجملتين: الاسمية، والفعلية، ولا تضاف إلى جملة شرطية، إلا في ضرورة. ويقبح أن يليها اسم، بعده فعل ماض، نحو: كان ذلك إذ زيد قام. لما فيه من الفصل بين المتناسبين. ولذلك حسن: إذ زيد يقوم.

تنبيه: (إذ) المذكورة لازمة للظرفية، إلا أن يضاف إليها زمان، نحو: يومئذ، وحينئذ. ولا تتصرف، بغير ذلك، فلا تكون فاعلة، ولا مبتدأ. وأجاز الأخفش والزجاج، وتبعهما كثير من المعربين، أنتقع مفعولًا به. وذكروا ذلك في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿**واذكروا إذ أنتم قليل**﴾ [الأنفال: ٢٦]، فـ(إذ) في هذه الآية ونحوها مفعول به. ومن لم ير ذلك جعل المفعول محذوفًا، وإذ ظرف عامله ذلك المحذوف. والتقدير: واذكروا نعمة الله عليكم إذ، أو: واذكروا حالكم إذ، ونحو ذلك. الثاني: أن يكون ظرفًا لما يستقبل من الزمان، بمعنى (إذا). ذهب إلى ذلك قوم، من المتأخرين، منهم ابن مالك. واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿**فسوف يعلمون إذ الأغلال في أعناقهم**﴾ [غافر: ٧٠، ٧١]

= وذهب أكثر المحققين إلى أن (إذ) لا تقع موقع (إذا)، ولا (إذا) موقع (إذ). وهو الذي صححه المغاربة، وأجابوا عن هذه الآية ونحوها، بأن: الأمور المستقبلة لما كانت في إخبار الله، تعالى، متيقنة مقطوعًا بها عبر عنها بلفظ الماضي. وبهذا أجاب الزمخشري، وابن عطية، وغيرهما.

الثالث: أن تكون للتعليل، نحو قوله تعالى: ﴿**ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم**﴾ [الزخرف: ٣٩].

الرابع: أن تكون للمفاجأة. ولا تكون للمفاجأة إلا بعد بينا وبينما. قال سيبويه: بينا أنا كذا إذ جاء زيد، فهذا لما توافقه وتهجم عليه.

الخامس: أن تكون شرطية، فيجزم بها. ولا تكون كذلك إلا مقرونة بـــ(ما)، لأنها إذا تجردت لزمتها الإضافة إلى ما يليها. والإضافة من خصائص الأسماء. فكانت منافية للجزم. فلما قصد جعلها جازمة ركبت مع ما، لتكفها عن الإضافة، وتهيئها لما لم يكن لها من معنى وعمل. ولكونها تركبت مع ما عدها بعضهم في الحروف الرباعية.

السادس: أن تكون زائدة. ذهب إلى ذلك أبو عبيدة، وابن قتيبة، وجعلا من ذلك قوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة**﴾ [البقرة: ٣٠]، ومواضع أخر في القرآن. ومذهبهما في ذلك ضعيف. وكانا يضعفان في علم النحو.

وزاد بعضهم لـــ(إذ) قسمًا سابعًا. وهو أن تكون بمعنى (قد). وجعل (إذ) في قوله تعالى " وإذا قال ربك " بمعنى قد. وليس هذا القول بشيء. والله أعلم. «الجنى الداني في حروف المعاني»، ص ١٨٩ — ١٩٢.

وأما قول من ذهب إلى أنها يتصرف فيها، بأن تكون مفعوله بـــ(اذكر): فهو قول من عجز عن تأويلها على ما ينبغي لها من إبقائها ظرفًا»[٤٨٨].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

جوهر الخلاف بين الزمخشري وأبو حيان في هذه المسألة، هو تجويز أن يكون إعراب (إذ) في الموضعين بدلًا من المجرور؛ لأن (إذ) من الظروف التي لا تتصرف، ولا يدخل عليها حرف جر.

وبالبحث في كلام المعربين للقرآن الكريم، لم أجد في كلامهم وجهًا لإعرابها بدلًا، مما يدل على عدم ارتضائهم لكلام الزمخشري رحمه الله.

يقول أبو جعفر النحاس[٤٨٩]: «(إِذْ) في موضع نصب، والمعنى: سلهم عن وقت عدواهم في السبت، وهذا سؤال توبيخ وتقرير .. والظرف يضاف إلى الفعل عند سيبويه[٤٩٠]؛ لكثرة استعمالهم إياه، وعند أبي العباس[٤٩١]؛ لأن الفعل بمعنى المصدر ..»[٤٩٢].

---

٤٨٨ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢٠٣.

٤٨٩ سبقت ترجمته.

٤٩٠ سبقت ترجمته.

٤٩١ أي: المبرد. وقد سبقت ترجمته.

٤٩٢ «إعراب القرآن للنحاس»، ج٢، ص ٧٦.

وقال أبو البقاء[٤٩٣]: «قوله تعالى: (عن القرية)، أي: عن خبر القرية، وهذا المحذوف هو الناصب للظرف الذي هو قوله: (إذ يعدون)، وقيل: هو ظرف لـــ(حاضرة)، وجوز ذلك أنها كانت موجودة في ذلك الوقت، ثم خربت .. (إذ تأتيهم) ظرف لـــ(يعدون) ..»[٤٩٤].

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري[٤٩٥]: «قوله: ﴿إِذْ يَعْدُونَ﴾: ظرف لـــ(كَانَتْ) أو لـــ(حَاضِرَةَ). قوله: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ﴾: (إذ): ظرف لـــ (يَعْدُونَ) ..»[٤٩٦].

والحاصل: أن جمهور المعربين على إعراب (إذ) ظرفًا في موضع نصب، و لم أرَ من ذهب إلى القول بأنها بدل من المجرور.

وعلى ذلك؛ فإن الذي يميل إليه الباحث هو ترجيح كلام أبي حيان.

---

٤٩٣ سبقت ترجمته.

٤٩٤ «التبيان في إعراب القرآن»، ج١، ص ٥٩٩.

٤٩٥ سبقت ترجمته.

٤٩٦ «إعراب القرآن العظيم»، ص ٢٩٠.

المسألة الثالثة والعشرون: الاختلاف في نوع الواو من قوله تعالى: «وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ» في الآية الكريمة:

﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٩].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة جار الله الزمخشري: «﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُ﴾ الواو للحال، أي: يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون إلى مثل فعلهم، غير تائبين. وغفران الذنوب لا يصح إلا بالتوبة، والمُصِرُّ لا غفران له»[٤٩٧].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أثير الدين أبو حيان: «﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُ﴾، الظاهر: أن هذا استئناف إخبار عنهم بانهماكهم في المعاصي، وإن أمكنهم الرشا والمكاسب الخبيثة لم يتوقفوا عن أخذها ثانية، ودائما فهم مصرون على المعاصي غير مكترثين بالوعيد كما جاء:

---

٤٩٧ «الكشاف»، ج٢، ص ١٧٤.

«العاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله»[٤٩٨] ..»[٤٩٩].

ثم نقل كلامَ الزمخشري وقال معلقًا عليه: «وجملة على جعل الواو للحال لا للعطف مذهب الاعتزال، والظاهر: ما قدمناه ..»[٥٠٠].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في الواو من قوله تعالى: ﴿**وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ**﴾، فجعلها الزمخشري للحال، وجعلها أبو حيان للاستئناف، ثم أنكر على الزمخشري كلامه، وادَّعى أنه جعلها للحال على طريقة الاعتزال.

والحاصل: أن جمهور المفسرين من أهل السنة والجماعة قد صرحوا بأن الواو –هنا– للحال، فدل ذلك على ترجيح كلام الزمخشري في المسألة، وأن جعلها للحال ليس خاصا بالمعتزلة.

ومما جاء في كلام المفسرين من أهل السنة والجماعة في المسألة:

يقول النسفي[٥٠١]: «﴿**وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ**﴾ الواو للحال»[٥٠٢].

ويقول البيضاوي[٥٠٣]: «﴿**وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ**﴾ حال من الضمير في (لَنا)، أي: يرجون المغفرة مصرين على الذنب عائدين إلى مثله غير تائبين عنه»[٥٠٤].

---

٤٩٨ جزء من حديث أخرجه الترمذي في سننه، أَبْوَابُ صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالرَّقَائِقِ وَالْوَرَعِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ أَوَانِي الحَوْضِ، (٤/٢١٩، رقم ٢٤٥٩)، ولفظه: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: «**الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ**». وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

وأخرجه أحمد في مسنده، حديث شداد بن أوس، (٢٨/٣٥٠، رقم ١٧١٢٢)، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، بَابُ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَالِاسْتِعْدَادِ لَهُ، (٢/١٤٢٣، رقم ٤٢٦٠).

٤٩٩ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢١٥.

٥٠٠ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢١٦.

٥٠١ سبقت ترجمته.

٥٠٢ «مدارك التنزيل»، ج١، ص ٦١٥.

٥٠٣ سبقت ترجمته.

٥٠٤ «أنوار التنزيل»، ج٣، ص ٤١.

ويقول ابن جزي[٥٠٥]: «﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ﴾ الواو للحال، يرجون المغفرة وهم يعودون إلى مثل فعلهم..»[٥٠٦].

ويقول الخطيب الشربيني[٥٠٧]: »وقوله تعالى: ﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ﴾ الواو فيه للحال أي: يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون إلى مثل فعلهم غير تائبين وليس في التوراة وعد المغفرة مع الإصرار»[٥٠٨].

وقد ذكر السمين الحلبي[٥٠٩] الوجهين، فقال: «قوله: ﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ﴾ هذه الجملةُ الشرطية فيها وجهان، أحدهما: -وهو الظاهر- أَنها مستأنفةٌ لا محلَّ لها من الإِعراب، والثاني: أن الواوَ للحال، وما بعدها منصوبٌ عليها»[٥١٠].

والذي يظهر للباحث هو: ترجيح كلام الزمخشري في هذه المسألة؛ حيث إن ظاهر الآية يشهد بذلك – وإن كان السمين الحلبي يرى أن الظاهر غير ذلك – لأن الكلام متصل بالإخبار عن حال الخلف الذين ورثوا الكتاب، والذين أمنوا مكر الله، ففعلوا الموبقات،

---

٥٠٥ سبقت ترجمته.

٥٠٦ «التسهيل لعلوم التنزيل»، ج١، ص ٣١١.

٥٠٧ سبقت ترجمته.

٥٠٨ «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»، ج١، ص ٥٣٢.

٥٠٩ سبقت ترجمته.

٥١٠ «الدر المصون»، ج٥، ص ٥٠٥.

ويقولون سيغفر الله لنا ذلك الذنب، والحال أنهم مصرون على ذنوبهم وأفعالهم القبيحة. والله أعلم.

فائدة: قول أبي حيان: «وجملة على جعل الواو للحال لا للعطف مذهب الاعتزال»، يشير به إلى قولهم: إن مرتكب الكبيرة المصر عليها لا يغفر له، وأن من شروط المغفرة التوبة.

وقد أشار الفخر الرازي رحمه الله إلى هذا القول، وأجاب عنه، فقال: «فإن قيل: فهذا القول يدل على أن حكم التوراة هو أن صاحب الكبيرة لا يغفر له.

قلنا: إنهم كانوا يقطعون بأن هذه الكبيرة مغفورة، ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران، ونقول: إن بتقدير أن يعذب الله عليها فذلك العذاب منقطع غير دائم»[٥١١].

وأشار إليه أيضا السمين الحلبي، فقال بعد أن نقل كلام الزمخشري: «وإنما جَعَل الواو للحال لهذا الغرض الذي ذكره من أن الغفران شرطُه التوبة، وهو رأي المعتزلة، وأمَّا أهل السنة فيجوز مع عدم التوبة لأنَّ الفاعلَ مختار»[٥١٢].

---

٥١١ «مفاتيح الغيب»، ج١٥، ص ٣٩٦.

٥١٢ «الدر المصون»، ج٥، ص ٥٠٦.

المسألة الرابعة والعشرون: تأويل الإرساء في قوله تعالى:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة جار الله الزمخشري: «﴿مُرْسَىٰهَا﴾: إرساؤها، أو: وقت إرسائها، أي: إثباتها وإقرارها. وكل شيء ثقيل رسوّه: ثباته واستقراره. ومنه: رسي الجبل، وأرسى السفينة»[٥١٣].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أثير الدين أبو حيان معلقًا على كلام الزمخشري: «وتقديره[٥١٤]: أو وقت إرسائها ليس بجيد؛ لأن (أيان) اسم استفهام عن الوقت، فلا يصح أن يكون خبرا عن الوقت إلا بمجاز؛ لأنه يكون التقدير: في أي وقت، وقت إرسائها»[٥١٥].

---

٥١٣ «الكشاف»، ج٢، ص ١٨٣.

٥١٤ أي: الزمخشري.

٥١٥ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢٣٧.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

يتفق أبو حيان مع الزمخشري في تأويل قوله تعالى: ﴿مُرْسَىٰهَا﴾ بأنه: إرساؤها، ولكن اختلف أبو حيان مع الزمخشري وأنكر عليه تجويزه لأن يكون التأويل: وقت إرسائها؛ لأن (أيان) اسم استفهام عن الوقت، فلا يصح أن يكون خبرًا عن الوقت إلا بمجاز؛ لأنه يكون التقدير: في أي وقت، وقت إرسائها.

والحاصل: أن (أيانَ) في معنى (متى)[٥١٦]، كما قال الله عز وجل: ﴿يَسْـَٔلُ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[٥١٧]، وقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾[٥١٨]، أَي: مَتى ظُهُورهَا وحلولها، وتقول: أَيَّانَ انطلاقك؟ فَتَقول: غَدا.

٥١٦ فائدة: يقول السيوطي في «همع الهوامع»: (وَمَتى وأيان) وهما ظرفا زمَان للْعُمُوم نَحْو مَتى تقم أقِم وأيان تقم أقِم وَكسر همزَة (إيان لُغَة) لسليم (وَأنكر قوم جزمها لقلته) وَكَثْرَة وُرُوده أستفهاما نَحْو: ﴿أَيَّانَ مرْسَاها﴾ [النازعات: ٤٢] ﴿أَيَّانَ يبعثون﴾ [النَّحْل: ٢١] قَالَ أَبُو حَيَّان: وَمِمَّنْ لم يحفظ الْجَزْم بهَا سِيبَوَيْهٍ، لَكِن حفظه أَصْحَابه وتختص إِذا وَردت فِي الِاسْتِفْهَام بمستقبل، فَلَا يستفهم بهَا عَن الْمَاضِي، كَذَا قَالَ ابْن مَالك وَأَبُو حَيَّان وَلم يحكيا فِيهَا خلافًا. وَأطلق السكاكي والقزويني فِي «الْإِيضَاح» كَونهَا للزمان، ومثلا: بأيان جئْت؟ وَهُوَ يشْعر بِأَنَّهَا تسْتَعْمل فِي الْمَاضِي، وَالصَّوَاب: خِلَافه، وَقد قَيده فِي تلخيصه نعم نقل عَن عَليّ بن عِيسَى الربعِي أَنَّهَا تخْتَص بمواقع التفخيم نَحْو: ﴿أَيَّانَ يَوْم الدّين﴾ [الذاريات: ١٢] ﴿أَيَّانَ يَوْم الْقِيَامَة﴾ [الْقِيَامَة: ٦] وَالْمَشْهُور أَنَّهَا لَا تخْتَص بِهِ بخِلَاف مَتى إِذا استفهم بهَا فَإِنَّهَا يَليهَا الْمَاضِي والمستقبل. ومعنى ذلك: أن (متى)، و (أيان) وإن كانا بمعن واحد، إلا أن بينهما بعض الفروق، منها:

أولًا: أنّ (متى) لكثرة استعمالها صارت أظهر من (أيّان) في الزّمان.

ثانيًا: أنّ (متى) يُستعمل في كلّ زمان، و (أيّان) لا يُستعمل إلاّ فيما يُراد تفخيم أمره وتعظيمه.

«همع الهوامع»، ج٢، ص ٥٤٦، «شرح المفصّل لابن يعيش»، ج٤، ص ١٠٦.

٥١٧ [سورة القيامة: ٦].

٥١٨ [سورة النازعات: ٤٢].

وإنما بُنيت على الفتح؛ لأن قبلها ألفًا، فأتبعوا الفتحَ الفتحَ[٥١٩].

يقول الزمخشري: «و(أيان) بمعنى (متى) إذا استفهم بها»[٥٢٠].

ومعنى ذلك: أن (أيان) ظرف زماني، يسأل بها عن الوقت، وقد تكسر همزتها في لغة سليم، وأصلها: «أي آن»، فهي مركبة من «أي» المتضمنة معنى الشرط، و«آن» بمعنى حين. فصارتا بعد التركيب اسمًا واحدًا للشرط في الزمان المستقبل مبنيًا على الفتح[٥٢١].

والحاصل: أن جمهور النحاة يتفقون على أن (أيان) اسم استفهام عن الوقت، بمعنى: متى، وعليه؛ فإذا قدرت مرساها بوقت إرسائها كما ذكر الزمخشري يكون التقدير (يسألونك عن الساعة متى وقت إرسائها) وبذلك تجد أن هذا التقدير الذي قال عنه أبو حيان ليس بجيد؛ وما قاله الزمخشري فهو جيد ومستقيم مع الآية تمامًا، ولا حجة لأبي حيان فيما زعمه. والله أعلم.

٥١٩ «الأصول في النحو»، ج٢، ص ١٣٦، «اللمع في العربية»، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، دار الكتب الثقافية، الكويت ٢٠٠١م، ص ٢٢٩، «المفصل في صنعة الإعراب»، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، مكتبة الهلال، بيروت ١٩٩٣م، ص ٢١٦.

٥٢٠ «المفصل في صنعة الإعراب»، ص ٢١٦.

٥٢١ «اللمحة في شرح الملحة»، لمحمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ٢٠٠٤م، ج٢، ص ٨٦٨، «جامع الدروس العربية»، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٣م، ج٢، ص ١٨٨.

المسألة الخامسة والعشرون: علاقة آية «ألم أرجل يمشون بها» بقوله تعالى «إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم»، ومناقشة رد أبي حيان على الزمخشري في قوله: «فإن ثبت» على آية كريمة:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٤].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الإمام الزمخشري: «وقوله ﴿عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ﴾ استهزاء بهم، أي: قصارى أمرهم أن يكونوا أحياء عقلاء، فإن ثبت ذلك فهم عباد أمثالكم لا تفاضل بينكم. ثم أبطل أن يكونوا عبادًا أمثالهم، فقال: ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٌ يَمۡشُونَ بِهَآ﴾[٥٢٢]. وقيل: ﴿عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ﴾ مملوكون أمثالكم»[٥٢٣].

---

٥٢٢ [سورة الأعراف: ١٩٥].

٥٢٣ «الكشاف»، ج٢، ص ١٨٩.

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول الإمام أبو حيان معلِّقًا على كلام الزمخشري السابق: «وليس كما زعم[٥٢٤]؛ لأنه تعالى حكم على هؤلاء المدعوين من دون الله أنهم عباد أمثال الداعين، فلا يقال في الخبر من الله: فإن ثبت ذلك؛ لأنه ثابت، ولا يصح أن يقال: ثم أبطل أن يكونوا عبادا أمثالكم، فقال: ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ ..﴾؛ لأن قوله ﴿ ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ﴾ ليس إبطالا لقوله ﴿عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ﴾؛ لأن المثلية ثابتة، إما في أنهم مخلوقون، أوفي أنهم مملوكون مقهورون، وإنما ذلك تحقير لشأن الأصنام، وأنهم دونكم في انتفاء الآلات التي أعدت للانتفاع بها، مع ثبوت كونهم أمثالكم فيما ذكر، ولا يدل إنكار هذه الآلات على انتفاء المثلية فيما ذكر. وأيضا: فالإبطال لا يتصور بالنسبة إليه تعالى؛ لأنه[٥٢٥] يدل على كذب أحد الخبرين، وذلك مستحيل بالنسبة إلى الله تعالى»[٥٢٦].

٥٢٤ يعني: الزمخشري.

٥٢٥ أي: الإبطال.

٥٢٦ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

يختلف أبو حيان مع الزمخشري في هذه المسألة في نقطتين:

الأولى: صياغته اللفظية؛ حيث يقول الزمخشري: «وقوله ﴿**عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ**﴾ استهزاء بهم، أي: قصارى أمرهم أن يكونوا أحياء عقلاء، فإن ثبت ذلك ..»، فأبو حيان يرى أن قوله: « فإن ثبت .. إلخ» لا يليق؛ لأنه ثابت بنص القرآن، فكيف نقول: فإن ثبت!

الثانية: تجويزه لشيء مستحيل في حق الله تعالى؛ حيث اعتبر الزمخشري قوله تعالى: ﴿**أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ**﴾ إبطالًا لقوله تعالى: ﴿**عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ**﴾، والإبطال– كما يقول أبو حيان– لا يتصور بالنسبة إليه تعالى؛ لأنه يدل على كذب أحد الخبرين، وذلك مستحيل بالنسبة إلى الله تعالى.

والحاصل بالنسبة للنقطة الأولى: أن أبا حيان لعله قد تسرع في فهم عبارة الزمخشري، فإن الظاهر من عبارة الزمخشري: أنه يقصد: فإن ثبت ذلك لكم أيها المشركون، فهو يقصد الثبوت عند المشركين -بمعنى: إدراكهم لتلك الحقيقة، وهى: أن الأصنام الذين يعبدونها من دون الله مملوكة لله مثلهم– ولا يقصد الثبوت في الواقع ونفس الأمر؛ فإن ذلك لا يشك فيه أحد؛ لأن الله تعالى أكده بحرف (إن)، وبالجملة الاسمية .. إلخ.

أما بالنسبة للنقطة الثانية: فإن لم أقف على قول لواحد من المفسرين قال بأن هذه الجملة إبطال –غير الزمخشري– إلا للنسفي[٥٢٧]؛ حيث قال: «ثم أبطل أن يكونوا عبادًا أمثالهم فقال: ﴿**أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآ**﴾ مشيكم»[٥٢٨].

أما جمهور المفسرين فلم يذكر واحد منهم أنها إبطال، بل إنها ترقى في محاولة إقناعهم بأن هذه الأصنام التي يعبدونها من دون الله لا تستحق العبادة البتة، حيث لا يتوفر لها، أي: مقومات المساعدة لنفسها، فكيف تساعد غيرها!

وفرق بين الإبطال والترقي. ومما جاء في كلامهم:

يقول ابن عطية[٥٢٩]: «وقوله تعالى: ﴿**أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآ**﴾، الغرض من هذه الآية: ألهم حواس الحي وأوصافه؟ فإذا قالوا: لا، حكموا بأنها جمادات، فجاءت هذه التفصيلات لذلك المجمل الذي أريد التقرير عليه، فإذا وقع الإقرار بتفصيلات القضية؛ لزم الإقرار بعمومها، وكان بيانها أقوى ولم تبق بها استرابة، والمعنى: أنتم أفضل منهم بهذه الجوارح النافعة فكيف تعبدونهم؟ ..»[٥٣٠].

---

٥٢٧ سبقت ترجمته.

٥٢٨ «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»، ج١، ص ٦٢٥.

٥٢٩ سبقت ترجمته.

٥٣٠ «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ج٢، ص ٤٨٩.

ويقول الفخر الرازي[٥٣١]: «اعلم أن هذا نوع آخر من الدليل في بيان أنه يقبح من الإنسان العاقل أن يشتغل بعبادة هذه الأصنام.

وتقريره: أنه تعالى ذكر في هذه الآية أعضاء أربعة، وهي: الأرجل، والأيدي، والأعين، والآذان، ولا شك أن هذه الأعضاء إذا حصل في كل واحدة منها ما يليق بها من القوى المحركة والمدركة، تكون أفضل منها إذا كانت خالية عن هذه القوى، فالرجل القادرة على المشي، واليد القادرة على البطش، أفضل من اليد والرجل الخاليتين عن قوة الحركة والحياة، والعين الباصرة والأذن السامعة أفضل من العين والأذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة، وعن قوة الحياة، وإذا ثبت هذا؛ ظهر أن الإنسان أفضل بكثير من هذه الأصنام؛ بل لا نسبة لفضيلة الإنسان إلى فضل هذه الأصنام البتة، وإذا كان كذلك فكيف يليق بالأفضل الأكمل الأشرف أن يشتغل بعبادة الأخس الأدون، الذي لا يحس منه فائدة البتة، لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة! هذا هو الوجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية»[٥٣٢].

ويقول أبو السعود[٥٣٣]: «﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ﴾ .. إلخ، تبكيتٌ إثرَ تبكيتٍ مؤكدٌ، لما يفيده الأمرُ التعجيزيُّ من عدم الاستجابةِ ببيان فُقدانِ آلاتِها بالكلية، فإن الاستجابةَ من الهياكل الجُسمانية إنما تُتصوّر إذا كان لها حياةٌ وقُوىً محرّكة ومُدركة، وما ليس له شيءٌ من ذلك فهو بمعزل من الأفاعيل بالمرة، كأنه قيل: ألهم هذه الآلاتُ التي بها تتحقق الاستجابةُ

٥٣١ سبقت ترجمته.

٥٣٢ «مفاتيح الغيب»، ج١٥، ص ٤٣٢.

٥٣٣ محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، المُفْتِي والمُفسِّر. (٨٩٨ - ٩٨٢ هـ = ١٤٩٣ - ١٥٧٤ م) ولد في إحدى ضواحي القسطنطينية في بيت علم وفضل، تلقى العلوم على يد نخبة من علماء عصره، ومنهم والده، حتى اشتهر أمره، وذاع صيته لعلمه وفضله. اشتغل بالتدريس، وتولى قضاء القسطنطينية وغيرها من المدن، وتولى بعد ذلك الإفتاء ومكث فيه ثلاثين سنة، وقام بأمره خير قيام. وكان يجيب عن الأسئلة التي توجَّه إليه بنفس الأسلوب واللغة التي توجَّه بها، مما يدل على سعة علمه وقدرته الفائقة. توفي أبو السعود، ودفن إلى جوار قبر الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري قرب أسوار القسطنطينية. وله مصنفات متعددة. ينظر ترجمته في: «شذرات الذهب»، ج٨، ص ٣٩٨، «الأعلام»، ج٧، ص ٥٩، «معجم المؤلفين»، ج٨، ص ١٢٨.

حتى يمكن استجابتُهم لكم؟ وقد وجه الإنكار إلى كل واحدةٍ من هذه الآلات الأربعِ على حدة: تكريرًا للتبكيت، وتثنية للتقريع إشعارا بأن انتفاءَ كلٍّ واحدةٍ منها يحيالها كافٍ في الدلالة على استحالة الاستجابة»[٥٣٤].

وعلى ذلك؛ فإني لا أتفق مع أبي حيان في الإنكار على الزمخشري في النقطة الأولى كما سبق تقريره، كما لا أتفق معه في الإنكار عليه في النقطة الثانية حين قال: «الإبطال لا يتصور بالنسبة إليه تعالى؛ لأنه[٥٣٥] يدل على كذب أحد الخبرين، وذلك مستحيل بالنسبة إلى الله تعالى»، لأن لفظ الإبطال الذي أنكره أبو حيان على الزمخشري هو مصطلح نحوي كالإضراب، وهجوم أبي حيان لا مسوغ له؛ لأن هذا الأسلوب البلاغي ورد استعماله في القرآن، و لم يخالف في ذلك أحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[٥٣٦]، فأثبت كونهم كالأنعام، ثم أضرب عنه بأنهم ليسوا كالأنعام؛ بل هم أضل من ذلك، وواضح أن هذا ما عناه الزمخشري بلفظ الإبطال، وليس كما زعم أبو حيان من إبطال معنى في القرآن.

وهذا لا علاقة له من أن الراجح أن جملة ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ﴾ ليست إضرابًا، والاعتراض إنما على قول أبو حيان باستحالة الإبطال. والله أعلم.

---

٥٣٤ «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٠م، ج٣، ص ٣٠٦.

٥٣٥ أي: الإبطال.

٥٣٦ [سورة الفرقان: ٤٤].

الفصل الثالث

القضايا البلاغية

(وفيه مسألة واحدة)

هذا الفصل سوف نستعرض المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الزمخشري وأبي حيان من ناحية القضايا البلاغية والتفسيرية

المسألة: حمل معنى القعود والصراط، أهو على الحقيقة أم على المجاز؟ في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْعُدُوا۟ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ۖ وَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾

[الأعراف: ٨٦].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشري: «﴿وَلَا تَقْعُدُوا۟ بِكُلِّ صِرَٰطٍ﴾: ولا تقتدوا بالشيطان في قوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[٥٣٧]، فتقعدوا بكل صراط، أي: بكل منهاج من مناهج الدين. والدليل على أن المراد بالصراط سبيل الحق قوله: ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾..

---

٥٣٧ [سورة الأعراف: ١٦].

فإن قلت: صراط الحق واحد ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [٥٣٨]، فكيف قيل: بكل صراط؟ قلت: صراط الحق واحد، ولكنه يتشعب إلى معارف وحدود وأحكام كثيرة مختلفة، فكانوا إذا رأوا أحدًا يشرع في شيء منها أوعدوه وصدّوه» [٥٣٩].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان: «الظاهر النهي عن القعود بكل طريق لهم عن ما كانوا يفعلونه من إيعاد الناس وصدهم عن طريق الدين .. وعلى الأقوال السابقة يكون القعود بكل صراط حقيقة. وحمل القعود والصراط الزمخشري على المجاز، فقال: ولا تقتدوا بالشيطان في قوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [٥٤٠]، فتقعدوا بكل صراط، أي: بكل منهاج من مناهج الدين. والدليل على أن المراد بالصراط سبيل الحق، قوله: ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ .. اهـ. ولا تظهر الدلالة على أن المراد بالصراط: سبيل الحق من قوله: ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ كما ذكر، بل الظاهر التغاير. لعموم (كل صراط) وخصوص (سبيل الله) فيكون (بكل صراط) حقيقة في الطرق و(سبيل الله) مجاز عن دين الله» [٥٤١].

---

٥٣٨ [سورة الأنعام: ١٥٣].

٥٣٩ «الكشاف»، ج٢، ص ١٢٨.

٥٤٠ [سورة الأعراف: ١٦].

٥٤١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٠٦، ١٠٧.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

اختلف الزمخشري وأبو حيان في حمل القعود، والصراط على الحقيقة[٥٤٢]، أو على المجاز[٥٤٣]، فالزمخشري ذهب إلى أنهما مجاز، والمراد بالقعود –عنده– الاقتداء، والصراط: سبيل الحق والإسلام.

---

٥٤٢ الحقيقة لغةً: الشّيء الثابت يقينًا. وحقيقة الشيء: خالصُهُ وكُنْهُهُ وعناصره الذّاتيّة. وحقيقة الأمر: ما كان من شأنه يقينًا. وحقيقةُ الرَّجُلِ: ما يلْزَمُه حفظه والدّفاع عنه، يقالُ: فلانٌ يحمي الحقيقة. وفي الاصطلاح البلاغي: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب.

وقولنا: (اصطلاح التخاطب) احترز به عن المجاز، الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب، كالصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء، فإنها تكون مجازًا؛ لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع؛ لأنها في اصطلاح الشرع وضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة. وقيل: كل كلمة أُرِيد بهَا مَا وضعت لَهُ، كالأسد للحيوان المفترس، وَالْيَد للجارحة، وَنَحْو ذَلِك.

والمراد من الوضع: تَعْيِينُ اللّفظ في أصل الاصطلاح للدّلالة بنفسه على معنىً ما، دون الحاجة إلى قرينة.

«أسرار البلاغة»، لأبي بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٩٤م، ص ٨٣، «مفتاح العلوم»، ليوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧م، ص ٤٢، «البلاغة العربية»، عبدالرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني، دار القلم، دمشق ١٩٩٦م، ج٢، ص ٢١٧.

٥٤٣ المجاز لغة: مصدر فِعْلِ "جَازَ" يقال لغة: جاز المسافر ونحوه الطريق، وجاز به جَوْزًا وجوازًا ومجازًا، إذا سار فيه حتى قطعه. ويقال: جازَ القولُ، إذا قُبِلَ وَنَفَذ. وكذا يقال: جازَ الْعَقْد وغَيْرُه، إذا نَفَذَ ومضَى على الصحّة. المجاز اصطلاحًا: اللّفظ المستعمل في غير مَا وُضِع له في اصطلاحٍ به التخاطب، على وجْهٍ يَصِحُّ ضمْن الأصول الفكرية واللّغويّة العامّة، بقرينة صارفة عن إرادة ما وُضِع له اللّفظ. فالقرينةُ هي الصارف عن الحقيقة إلى المجاز، إذِ اللّفظ لا يَدُلُّ على المعنى المجازيّ بنفسه دون قرينة.

والمجاز: إما مرسل، أو استعارة؛ لأن العلاقة المصححة له، إما أن تكون مشابهة المنقول إليه بالمنقول عنه في شيء، وإما أن تكون غيرها؛ فإن كان الأول يسمى المجاز استعارة، كلفظ الأسد إذا استعمل في الشجاع، وإن كان الثاني فيسمى: مرسلًا، كلفظ اليد إذا استعمل في النعمة، كما يقال: جلت أياديه عندي، أي كثرت نعمه لدي، واليد، في اللغة: العضو المخصوص، والعلاقة كون ذلك العضو مصدرًا للنعمة؛ فإنها تصل إلى المنعم عليه من اليد، والفرق بين المعنيين: إن الاستعارة في الأول اسم للفظ المنقول، وفي الثاني للنقل، وعلى الثاني يسمى المشبه به، وهو الحيوان المفترس مستعارًا منه، والمشبه، وهو الشجاع: مستعارًا له، واللفظ، وهو لفظ الأسد: مستعارًا، والمتلفظ، وهو المستعمل للفظ الأسد في الشجاع: مستعيرًا، ووجه الشبه، وهو الشجاعة: ما به الاستعارة، ولا تصح هذه لاشتقاقات في الاستعارة بالمعنى الأول، وهو ظاهر. «أسرار البلاغة»، ص ٨٥، «مفتاح العلوم»، ص ٤٣، «البلاغة العربية»، ج٢، ص ٢١٨.

بينما اختار أبو حيان أنهما محمولان على الحقيقة، وأن المراد بالقعود والصراط حقيقتهما؛ حيث كانوا يجلسون على كل طريق لإيعاد الناس والصد عن دين الله، وقد نقل أبو حيان أقوال مجموعة من الصحابة والتابعين تؤكد ذلك.

والظاهر: أنه لا يمكن التسليم لما ذهب إليه أبو حيان؛ حتى وإن أيَّد قوله بما جاء من كلام جمهور المفسرين؛ لأننا لو نظرنا في أقوالهم نجده حجة للزمخشري، وأما ما جاء من أثر في تفسير الإمام الطبري، في قصة نبي الله شعيب فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقصر النهي فقط على القعود بكل الطريق على الحقيقة لا يمكن بحال أن يكون مراد الشارع سبحانه وتعالى، ولا أدري ما الذي حمل الشيخ أبو حيان على التمسك به، والتصريح بتخطئة الزمخشري، والعجيب أن كثيرا من المفسرين قد سار على قول أبي حيان، ربما للآثار التي نقلها الطبري وغيره.

يقول الطبري[٥٤٤]: «أي: ولا تجلسوا بكل طريق وهو الصراط توعدون المؤمنين بالقتل. وكانوا فيما ذكر يقعدون على طريق من قصد شعيبا وأراده ليؤمن به، فيتوعدونه ويخوفونه ويقولون: إنه كذاب»[٥٤٥].

---

٥٤٤ سبقت ترجمته.

٥٤٥ «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، ج١٠، ص ٣١٢.

ويقول السمرقندي[٥٤٦]: «قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٖ تُوعِدُونَ﴾ أي: لا ترصدوا بكل طريق توعدون أهل الإيمان بالقتل، ﴿وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ يقول: تمنعون الناس عن دين الإسلام .. ويقال معناه: لا تقعدوا على كل طريق تخوفون الناس وتخوفون أهل الإيمان بشعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ»[٥٤٧].

وقال الواحدي[٥٤٨]: «لا تقعدوا على طريق الناس تخوفون أهل الإيمان بشعيب»[٥٤٩].

وقال ابن عطية[٥٥٠]: «هذا نهي عن العشارين والمتقبلين، ونحوه من أخذ أموال الناس بالباطل، والصراط: الطريق وذلك أنهم كانوا يكثرون من هذا، لأنه من قبيل خسهم ونقصهم الكيل والوزن، وقال أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، هو نهي عن السلب وقطع الطريق، وكان ذلك من فعلهم .. وقوله: ﴿وَلَا تَقۡعُدُواْ﴾ نهي لهم عما كانوا يفعلونه من رد الناس عن شعيب، وذلك أنهم

---

٥٤٦ نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السَّمَرْقَنْدي، أبو الليث، الملقب بإمام الهدى: علامة، من أئمة الحنفية، من الزهاد المتصوفين. له تصانيف نفيسة، توفى سنة (٣٧٣ هـ = ٩٨٣ م). «الجواهر المضية»، ج٢، ص ١٩٦، «الأعلام»، ج٨، ص ٢٧.

٥٤٧ «بحر العلوم في التفسير»، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠م، ج١، ص ٥٣٢.

٥٤٨ سبقت ترجمته.

٥٤٩ «الوسيط في تفسير القرآن المجيد»، ج٢، ص ٣٨٧.

٥٥٠ سبقت ترجمته.

كانوا يقعدون على الطرقات المفضية إلى شعيب فيتوعدون من أراد المجيء إليه ويصدونه ويقولون إنه كذاب فلا تذهب إليه على نحو ما كانت قريش تفعله مع رسول الله ﷺ»[٥٥١].

ويقول ابن جزى الكلبي[٥٥٢]: «هو نهي عن السلب وقطع الطريق، وكان ذلك من فعلهم، وكانوا يقعدون على الطريق يردّون الناس عن اتباع شعيب، ويوعدونهم إن اتبعوه، ﴿وَتَصُدُّونَ﴾ أي: تمنعون الناس ﴿عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وهو الإيمان»[٥٥٣].

والحاصل: أن التحريم وارد في كل من يعقد بطريق الناس، يمنعهم عن الحق، وليس على ظاهره من قطع الطريق، أو الوقوف في الطرقات يقولون للناس أنه كاذب. وما ورد في ذلك من آثار أوردها أبو حيان وغيره عن أبي هريرة بتفسيره للآية بأنها عن قطع الطريق، أو غير ذلك من الآثار، كحادثة الإسراء، أو ذكر نبي الله شعيب، إنما يحمل على أن هذه الآثار هي بعض معاني الآية وليس هي فقط معانيها. والله أعلم.

---

٥٥١ «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، ج٢، ص ٤٢٦.

٥٥٢ سبقت ترجمته.

٥٥٣ «التسهيل لعلوم التنزيل»، ج١، ص ٢٩٥.

الفصل الرابع

القضايا العقدية

(وفيه سبع مسائل)

المسألة الأولى: الخلاف في أيهما أفضل الأنبياء أم الملائكة عند تفسير قوله تعالى:

﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة جار الله الزمخشر: «.. ﴿فَبِما أَغْوَيْتَنِي﴾ فبسبب إغوائك إياي ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُم﴾، وهو تكليفه إياه ما وقع به في الغي، و لم يثبت كما ثبتت الملائكة، مع كونهم أفضل منه ومن آدم أنفسا ومناصب»[٥٥٤].

ثانيًا: عند أبي حيان.

نقل العلامة أثير الدين أبو حيان كلامَ الزمخشر السابق، ثم قال معلقًا عليه: «وقوله في الملائكة: إنهم أفضل من آدم نفسا ومناصب، هو مذهب المعتزلة»[٥٥٥].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

ذهب الزمخشري إلى تفضيل الملائكة على سيدنا آدم عليه السلام، كما هو مذهب المعتزلة في تفضيل الملائكة على الأنبياء.

و لم يتعرض أبو حيان للكلام على هذه المسألة، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن هذا القول هو مذهب المعتزلة؛ مما يدل على مخالفته له، وعدم ارتضائه له؛ حيث كان أبو حيان على مذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية.

وحاصل الكلام في هذه المسألة: أنه اختلف في التفضيل بين الأنبياء والملائكة، على ثلاثة أقوال:

---

٥٥٤ «الكشاف»، ج٢، ص ٩١.

٥٥٥ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٢٠.

أحدها: أن الأنبياء أفضل. وعليه جمهور أهل السنة، واختاره الإمام فخر الدين في «الأربعين»[٥٥٦].

الثاني: أن الملائكة أفضل. وعليه المعتزلة.

والثالث: الوقف واختاره إلكيا الهراسي.

ومحل الخلاف في غير نبينا ﷺ، أما هو فأفضل الخلق بلا خلاف، لا يفضل عليه ملك مقرب ولا غيره.

واحتج القائلون بتفضيل الأنبياء بوجوه:

الحجة الأولى: أن آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة، والمسجود أفضل من الساجد.

الحجة الثانية: أن آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة، بدلالة قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا**﴾، إلى قوله: ﴿**قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ**﴾[٥٥٧]، والأعلم أفضل؛ لقوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[٥٥٨].

الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ**﴾[٥٥٩]، والعالم عبارة عن كل ما سوى الله، والآل: يراد به الرجل نفسه فيبقى معمولا في حق الأنبياء.

---

٥٥٦ «الأربعين في أصول الدين»، ص ١١٠، وينظر في مذهب أهل السنة: «أبكار الأفكار» للآمدي، ج٤، ص ٢٢٦، «المواقف» للإيجي وشرحها، ج٣، ص ٤٥٦، «العقائد النسفية» وشرحها، ج٢، ص ٢٨٤، «أصول الدين» للبغدادي، ص ٢٩٥ وما بعدها، «شرح المقاصد»، ج٢، ص ١٤٧ وما بعدها، «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي، ص ٣١٨ وما بعدها.

٥٥٧ [سورة البقرة: ٣١، ٣٢].

٥٥٨ [سورة الزمر: ٩].

٥٥٩ [سورة آل عمران: ٣٣].

الحجة الرابعة: الملائكة لهم عقول بلا شهوة، والبهائم لهم شهوة بلا عقل، والآدمي له عقل وشهوة، ثم إن الآدمي إن رجح شهوته على عقله كان أخس من البهيمة قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ﴾ [٥٦٠]، فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته، وجب ان يكون أفضل من الملك.

أما الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الأنبياء فقد تمسكوا بوجوه:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ [٥٦١].

وجه الاستدلال: أنه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على أن البشر يجب أن لا يستكبر عنها، ولو كان البشر أفضل من الملائكة، لما تم هذا الاستدلال، فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له، فإنه يقول: الملوك لا يستكبرون عن طاعتي، فمن هؤلاء المساكين؟ وبالجملة فظاهر أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف.

وأجيب بأنه: لعل المراد: أن الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله تعالى، فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله مع غاية ضعفهم؟

وهذا يوجب كون الملك أقوى من البشر، لكنه لا يوجب كونه أفضل من البشر، بمعنى كثرة الثواب.

الحجة الثانية: الملائكة رسل الله إلى الأنبياء، والرسل أفضل من الأمة.

الحجة الثالثة: أن أشخاص الملائكة جواهر روحانية، نورانية، علوية في جوار رب العالمين دائمة غير كائنة، ولا فاسدة، وهى مبادئ جميع الموجودات الكائنة الفاسدة، مختصة بالهياكل العلوية الشريفة، والكواكب السيارة المدبرة لها في عالم الكون والفساد، غير محجوبة عن تجلي الأنوار القدسية لها، ولا ممنوعة من الالتذاذ بها في وقت من الأوقات، ولا في حالة من الحالات، لنوم ولا غفلة، ولا شهوة، ولا غضب، ولا غيره؛ بل هي في الالتذاذ، والنعيم بما تشاهده، وتطالعه من العالم القدسي، والنور الرباني دائمًا أبدًا سرمدًا، بخلاف أشخاص الأنبياء عليهم السلام؛ فإنها أجسام كثيفة، مظلمة كائنة فانية فاسدة، معلولة للملائكة،

---

٥٦٠ [سورة الأعراف: ١٧٩].

٥٦١ [سورة الأنبياء: ١٩].

محبوبة في أكثر الأوقات بما يستولى عليها من الغفلة، والذهول، والغضب، والمرض، والهم، والشهوة، والنوم، وغير ذلك من الأسباب المانعة من هذه الكمالات، وحصول هذه الالتذاذات؛ فكانت أنقص رتبة من الملائكة.

ولهم أدلة أخرى لا نطيل بذكرها، وقد تعرض لسردها الجلال السيوطي[٥٦٢]، وأجاب عنها جميعها الآمدي في «أبكار الأفكار»[٥٦٣].

رأي الباحث في المسألة:

إن الخلاف في هذه المسألة قديم، فقد ذكر ابن كثير: «قد اختلف الناس في تفصيل الملائكة على البشر على أقوال: فأكثر ما توجد هذه المسألة في كتب المتكلمين، والخلاف فيها مع المعتزلة ومن وافقهم، وأقدم كلام رأيته في هذه المسألة: ما ذكره الحافظ ابن عساكر في تاريخه في ترجمة أمية بن عمرو بن سعيد بن العاص: «أنّه حضر مجلسًا لعمر بن عبد العزيز وعنده جماعة، فقال عمر: ما أحد أكرم على الله من كريم بني آدم، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ﴾ [٥٦٤]، ووافقه على ذلك أمية بن عمرو بن سعيد.

فقال عراك بن مالك: ما أحد أكرم على الله من ملائكته، هم خدمة دارَيْه، ورسله إلى أنبيائه، واستدل بقوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ﴾ [٥٦٥].

فقال عمر بن عبد العزيز لمحمد بن كعب القرظي: ما تقول أنت يا أبا حمزة؟ فقال: قد أكرم الله آدم فخلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وجعل من ذريته الأنبياء، والرسل ومن يزوره الملائكة. فوافق عمر بن عبد العزيز في الحكم واستدل بغير دليله».

---

٥٦٢ «الحبائك في أخبار الملائك»، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥م، ص ٢١٥- ٢٢٦.

٥٦٣ «أبكار الأفكار في أصول الدين»، سيف الدين الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠٠٤م، ج٤، ص ٢٢٥ – ٢٤٣.

٥٦٤ [سورة البينة: ٧].

٥٦٥ [سورة الأعراف: ٢٠].

وما يميل إليه الباحث في المسألة، هو: ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من تفضيل الأنبياء على الملائكة؛ لقوة أدلتهم، مع التنبيه إلى أن هذه المسألة من ظنيات العقائد، التي لا ينبغي تبديع المخالف فيها أو اتهامه بشيء؛ فإن الآمدي بعد أن حصر أدلة المعتزلة وأجاب عنها في نحو أربعين ورقة، قال في نهاية كلامه: «وهذه المسألة: ظنية لا حظ للقطع فيها نفيًا، ولا إثباتًا، ومدارها على الأدلة السمعية، دون الأدلة العقلية، وقد أتينا فيها بمبلغ الجهد، ونهاية الوسع، مما لم يأت به غيرنا على وفق مذهب أصحابنا»[٥٦٦].

فهي مسألة ظنية، ليس فيها دليل قطعي.

٥٦٦ «أبكار الأفكار في أصول الدين»، ج٤، ص ٢٤٣.

المسألة الثانية: الخلاف في إمكان رؤية الجن وذلك عند تفسير قوله تعالى:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۚ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٢٧].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

قال الزمخشر رحمه الله في إطار تفسيره لقوله تعالى: «قال: إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا تروهم وفيه دليل بين أن الجنّ لا يُرون، ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زَعْمَ من يدّعى رؤيتهم زور ومخرقة»[٥٦٧].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

قال أبو حيان: «أي: إن الشيطان وهو إبليس يبصركم هو وجنوده ونوعه وذريته من الجهة التي لا تبصرونه منها، وهم أجسام لطيفة، معلوم من هذه الشريعة وجودهم، كما أن الملائكة -أيضًا- معلوم وجودهم من هذه الشريعة، ولا يستنكر وجود أجسام لطيفة جدًّا لا نراها نحن، ألا ترى أن الهواء جسم لطيف لا ندركه نحن، وقد قام البرهان العقلي القاطع على وجوده! وقد صح تصورهم في الأجسام الكثيفة، ورؤية بني آدم لهم في تلك الأجسام،

---

٥٦٧ «الكشاف»، ج٢، ص ٩٨.

كالشيطان الذي رآه أبو هريرة حين جعل يحفظ تمر الصدقة٥٦٨، والعفريت الذي رآه الرسول ﷺ وقال فيه: «**لَولَا دَعْوَةُ أَخِي سُلَيمَان لَرَبَطتُهُ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي المسْجدِ**»٥٦٩، وكحديث خالد بن الوليد حين سُير لكسر ذي الخلصة٥٧٠، وكحديث سواد

٥٦٨ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الوكالة، بَابُ إِذَا وَكَّلَ رَجُلًا، فَتَرَكَ الوَكِيلُ شَيْئًا فَأَجَازَهُ المُوَكِّلُ فَهُوَ جَائِزٌ، وَإِنْ أَقْرَضَهُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى جَازَ، (١٠١/٣، برقم ٢٣١١). ولفظه: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: وَكَّلَنِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِحِفْظِ زَكَاةِ رَمَضَانَ، فَأَتَانِي آتٍ فَجَعَلَ يَحْثُو مِنَ الطَّعَامِ فَأَخَذْتُهُ، وَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: إِنِّي مُحْتَاجٌ، وَعَلَيَّ عِيَالٌ وَلِي حَاجَةٌ شَدِيدَةٌ، قَالَ: فَخَلَّيْتُ عَنْهُ، فَأَصْبَحْتُ، فَقَالَ النَّبِيُّ >: «**يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، مَا فَعَلَ أَسِيرُكَ البَارِحَةَ**»، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، شَكَا حَاجَةً شَدِيدَةً، وَعِيَالًا، فَرَحِمْتُهُ، فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «**أَمَا إِنَّهُ قَدْ كَذَبَكَ، وَسَيَعُودُ**»، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ سَيَعُودُ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ > إِنَّهُ سَيَعُودُ، فَرَصَدْتُهُ، فَجَاءَ يَحْثُو مِنَ الطَّعَامِ، فَأَخَذْتُهُ، فَقُلْتُ: لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ >، قَالَ: دَعْنِي فَإِنِّي =

= مُحْتَاجٌ وَعَلَيَّ عِيَالٌ، لاَ أَعُودُ، فَرَحِمْتُهُ، فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، فَأَصْبَحْتُ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «**يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، مَا فَعَلَ أَسِيرُكَ**»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ شَكَا حَاجَةً شَدِيدَةً، وَعِيَالًا، فَرَحِمْتُهُ، فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «**أَمَا إِنَّهُ قَدْ كَذَبَكَ وَسَيَعُودُ**»، فَرَصَدْتُهُ الثَّالِثَةَ، فَجَاءَ يَحْثُو مِنَ الطَّعَامِ، فَأَخَذْتُهُ، فَقُلْتُ: لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ، وَهَذَا آخِرُ ثَلاَثِ مَرَّاتٍ، أَنَّكَ تَزْعُمُ لاَ تَعُودُ، ثُمَّ تَعُودُ قَالَ: دَعْنِي أُعَلِّمْكَ كَلِمَاتٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهَا، قُلْتُ: مَا هُوَ؟ قَالَ: إِذَا أَوَيْتَ إِلَى فِرَاشِكَ، فَاقْرَأْ آيَةَ الكُرْسِيِّ: ﴿**اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، حَتَّى تَخْتِمَ الآيَةَ، فَإِنَّكَ لَنْ يَزَالَ عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلاَ يَقْرَبَنَّكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ، فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، فَأَصْبَحْتُ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ >: «**مَا فَعَلَ أَسِيرُكَ البَارِحَةَ**»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، زَعَمَ أَنَّهُ يُعَلِّمُنِي كَلِمَاتٍ يَنْفَعُنِي اللَّهُ بِهَا، فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «**مَا هِيَ**»، قُلْتُ: قَالَ لِي: إِذَا أَوَيْتَ إِلَى فِرَاشِكَ فَاقْرَأْ آيَةَ الكُرْسِيِّ مِنْ أَوَّلِهَا حَتَّى تَخْتِمَ الآيَةَ: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وَقَالَ لِي: لَنْ يَزَالَ عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلاَ يَقْرَبَكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ - وَكَانُوا أَحْرَصَ شَيْءٍ عَلَى الخَيْرِ - فَقَالَ النَّبِيُّ >: «**أَمَا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكَ وَهُوَ كَذُوبٌ، تَعْلَمُ مَنْ تُخَاطِبُ مُنْذُ ثَلاَثِ لَيَالٍ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ**»، قَالَ: لاَ، قَالَ: «**ذَاكَ شَيْطَانٌ**».

٥٦٩ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ العَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾، «الرَّاجِعُ المُنِيبُ»، ج٤، ص ١٦٢، رقم ٣٤٢٣. ولفظه: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ >: «**إِنَّ عِفْرِيتًا مِنَ الجِنِّ تَفَلَّتَ البَارِحَةَ لِيَقْطَعَ عَلَيَّ صَلاَتِي، فَأَمْكَنَنِي اللَّهُ مِنْهُ فَأَخَذْتُهُ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَرْبُطَهُ عَلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي المَسْجِدِ حَتَّى تَنْظُرُوا إِلَيْهِ كُلُّكُمْ، فَذَكَرْتُ دَعْوَةَ أَخِي سُلَيْمَانَ ﴿رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لاَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾، فَرَدَدْتُهُ خَاسِئًا**».

بن قارب مع رئيه من الجن[٥٧١]، إلا أن رؤيتهم[٥٧٢] في الصور نادرة، كما أن الملائكة تبدو في صور كحديث جبريل[٥٧٣]،

---

٥٧٠ أخرجه أحمد في «مسنده»، (٥٢٥/٣١ برقم ١٩١٨٩)، بلفظ: قال جرير بن عبد الله: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**ألا تريحني من ذي الخلصة**»، وكان بيتًا في خثعم يسمى كعبة اليمانية، فنفرت إليه في سبعين ومائة فارس من أحمس، قال: فأتاها فحرقها بالنار، وبعث جرير بشيرًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: والذي بعثك بالحق ما أتيتك حتى تركتها كأنها جمل أجرب. فبرك رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيل أحمس ورجالها خمس مرات.

٥٧١ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب مناقب الأنصار، بَابُ إِسْلاَمِ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ج٥، ص ٤٨، برقم ٣٨٦٦، ولفظه: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: مَا سَمِعْتُ عُمَرَ، لِشَيْءٍ قَطُّ يَقُولُ: إِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذَا إِلَّا كَانَ كَمَا يَظُنُّ، بَيْنَمَا عُمَرُ جَالِسٌ، إِذْ مَرَّ بِهِ رَجُلٌ جَمِيلٌ، فَقَالَ: لَقَدْ أَخْطَأَ ظَنِّي، أَوْ إِنَّ هَذَا عَلَى دِينِهِ فِي الجَاهِلِيَّةِ، أَوْ: لَقَدْ كَانَ كَاهِنَهُمْ، عَلَيَّ الرَّجُلَ، فَدُعِيَ لَهُ، فَقَالَ لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ كَاليَوْمِ اسْتُقْبِلَ بِهِ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، قَالَ: فَإِنِّي أَعْزِمُ عَلَيْكَ إِلَّا مَا أَخْبَرْتَنِي، قَالَ: كُنْتُ كَاهِنَهُمْ فِي الجَاهِلِيَّةِ، قَالَ: فَمَا أَعْجَبُ مَا جَاءَتْكَ بِهِ جِنِّيَّتُكَ، قَالَ: بَيْنَمَا أَنَا يَوْمًا فِي السُّوقِ، جَاءَتْنِي أَعْرِفُ فِيهَا الفَزَعَ، فَقَالَتْ: أَلَمْ تَرَ الجِنَّ وَإِبْلاَسَهَا؟ وَيَأْسَهَا مِنْ بَعْدِ إِنْكَاسِهَا، وَلُحُوقَهَا بِالقِلاَصِ، وَأَحْلاَسِهَا، قَالَ: عُمَرُ صَدَقَ بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ، عِنْدَ آلِهَتِهِمْ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ بِعِجْلٍ فَذَبَحَهُ، فَصَرَخَ بِهِ صَارِخٌ، لَمْ أَسْمَعْ صَارِخًا قَطُّ أَشَدَّ صَوْتًا مِنْهُ يَقُولُ: يَا جَلِيحْ، أَمْرٌ نَجِيحْ، رَجُلٌ فَصِيحْ، يَقُولُ: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَوَثَبَ القَوْمُ، قُلْتُ: لاَ أَبْرَحُ حَتَّى أَعْلَمَ مَا وَرَاءَ هَذَا، ثُمَّ نَادَى: يَا جَلِيحْ، أَمْرٌ نَجِيحْ، رَجُلٌ فَصِيحْ، يَقُولُ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقُمْتُ، فَمَا نَشِبْنَا أَنْ قِيلَ: هَذَا نَبِيٌّ. وقوله: (عَلَيَّ الرجل)، أي: أحضروه إلي وقربوه مني، والرجل هو سواد بن قارب.

٥٧٢ أي: الجن.

٥٧٣ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الإيمان، بَابُ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الإِيمَانِ، وَالإِسْلاَمِ، وَالإِحْسَانِ، وَعِلْمِ السَّاعَةِ، ج١، ص ١٩، رقم ٥٠. ولفظه: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: «**الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ**». قَالَ: مَا الإِسْلاَمُ؟ قَالَ: «**الإِسْلاَمُ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ، وَلاَ تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ المَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ**». قَالَ: مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: «**أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»، قَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: «**مَا المَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الإِبِلِ البُهْمُ فِي البُنْيَانِ، فِي خَمْسٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ**» ثُمَّ تَلاَ النَّبِيُّ ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] الآيَةَ، ثُمَّ أَدْبَرَ فَقَالَ: «**رُدُّوهُ**» فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: «**هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ**».

وحديث المَلَكِ الذي أتى الأعمى والأقرع والأبرص[٥٧٤]، وهذا أمر قد استفاض في الشريعة فلا يمكن رده؛ أعني تصورهم في بعض الأحيان في الصور الكثيفة. وقال الزمخشري: وفيه دليل بين على أن الجن لا يرون ولا يظهرون للإنس، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم، وأن زعم من يدعي رؤيتهم زور ومخرفة. انتهى[٥٧٥]، ولا دليل في الآية على ما ذكر: لأنه تعالى أثبت أنهم يروننا من جهة لا نراهم نحن فيها وهي الجهة التي يكونون فيها على أصل خلقتهم من الأجسام اللطيفة، ولو أراد نفي رؤيتنا على العموم؛ لم يتقيد بهذه الحيثية، وكان يكون التركيب: أنه يراكم هو وقبيله وأنتم لا ترونهم، وأيضا: فلو فرضنا أن في الآية دلالة؛ لكان من العام المخصوص بالحديث النبوي المستفيض، فيكونون مرئيين في بعض الصور لبعض الناس في بعض الأحيان»[٥٧٦].

٥٧٤ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، ج٤، ص ١٧١، رقم ٣٤٦٤. ولفظه: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ >، يَقُولُ: «إِنَّ ثَلاَثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ: أَبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى، بَدَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا، فَأَتَى الأَبْرَصَ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: لَوْنٌ حَسَنٌ، وَجِلْدٌ حَسَنٌ، قَدْ قَذِرَنِي النَّاسُ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ، فَأُعْطِيَ لَوْنًا حَسَنًا، وَجِلْدًا حَسَنًا ..» الحديث.

٥٧٥ أي: نقل أبي حيان عن الزمخشري.

٥٧٦ «البحر المحيط في التفسير»، ج٥، ص ٣٢، ٣٣.

ثالثًا: المقارنة بينهما في هذه المسألة.

نرى الإمامين الجليلين قد اتفقا على إثبات وجود الجن، وهو أمر متفق عليه بين طوائف المسلمين وغيرهم، فقد ذكر إمام الحرمين[٥٧٧]: «أن العلماء أجمعوا في عصر الصحابة والتابعين على وجود الجن والشياطين، والاستعاذة بالله تعالى من شرورهم، ولا يراغم هذا الاتفاق متدين متشبث بمسكة من الدين»[٥٧٨].

ويقول ابن تيمية[٥٧٩]: «لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في وجود الجن، ولا في أن الله أرسل محمدًا ﷺ إليهم، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن. أمّا أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فهم مقرّون بهم كإقرار المسلمين ..»[٥٨٠].

---

٥٧٧ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: (٤١٩ - ٤٧٨ هـ = ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعيّ. ولد في (جوين) من نواحي (نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. له مصنفات كثيرة.

«وفيات الأعيان»، ج١، ص ٨٢٧، «الأعلام»، ج٤، ص ١٦٠.

٥٧٨ «آكام المرجان»، ص ٤.

٥٧٩ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: (٦٦١ - ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م)، ولد في (حران)، وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فسجنه الحاكم بسببها، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ، ومات معتقلا بقلعة دمشق. «فوات الوفيات»، ج١، ص ٣٥، «الأعلام»، ج١، ص ١٤٠.

٥٨٠ «مجموع الفتاوى»، ج١٩، ص ١٠.

إلا أن الخلاف بينهما في مسألة: إمكان رؤية الجن، فالزمخشر ينكر ذلك؛ بل وينكر على من يدَّعى رؤيتهم، بينما أفاض أبو حيان رحمه الله في ذكر الأحاديث التي تدل على وقوع ذلك، كما في حديث أبي هريرة .. وغيره التي تدل على رؤيتهم للجن.

وإنكار الزمخشري لرؤية الجن جاء تبعا لمذهبه الاعتزالي؛ حيث أنكر المعتزلة رؤية الجن[٥٨١]، وهو كلام مخالف للنصوص المتواترة من السنة النبوية التي تدل على وقوع ذلك، وقد أشار أبو حيان إلى بعض تلك الأحاديث، كما ردَّ على الزمخشري بأدلة عقلية كثيرة.

بل إن هناك أحاديث تثبت رؤية بعض الحيوانات للجن؛ مما يدل –أيضًا– على إمكانها في ذاتها، من تلك الأحاديث: ما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «**إِذَا سَمِعْتُم صِيَاحَ الدِّيَكَةِ، فَاسْأَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ، فَإِنَّهَا رَأَتْ مَلَكًا، وَإِذَا سَمِعْتُم نَهِيقَ الحِمَارِ، فَتَعَوَّذُوا بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِنَّهُ رَأَى شَيْطَانًا**»[٥٨٢].

---

٥٨١ «الفرق بين الفرق»، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله الأسفراييني، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م، ص ١٣٥.

وقال إمام الحرمين في «الشامل»، ج١، ص١٦٣: «اعلموا –رحمكم الله– أن كثيرًا من الفلاسفة وجماهير الْقَدَرِيَّة وكافة الزَّنَادِقَة أنْكَرُوا الشَّيَاطِين وَالْجِنّ رَأْسا وَلَا يبعد لَو أنكر ذَلِك من لَا يتدبر وَلَا يتشبث بالشريعة وَإِنَّمَا الْعجب من إِنْكَار الْقَدَرِيَّة مَعَ نُصُوص الْقُرْآن وتواتر الْأَخْبَار واستفاضة الْآثَار ثمَّ سَاق حَملَة من نُصُوص الْكتاب وَالسّنة». والمراد بـــ(القدرية): المعتزلة.

٥٨٢ «صحيح البخاري»، كتاب بدء الخلق، بَابٌ: خَيْرُ مَالِ المُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الجِبَالِ، (١٢٨/٤، رقم ٣٣٠٣)، «صحيح مسلم»، كتاب الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بَابُ اسْتِحْبَابِ الدُّعَاءِ عِنْدَ صِيَاحِ الدِّيكِ، (٢٠٩٣/٤، رقم ٢٧٢٩).

وروى أبو داود عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا سَمِعْتُم نِبَاحَ الكَلْبِ وَنَهِيقَ الحُمُرِ بِالليلِ، فَتَعَوَّذُوا بِاللهِ، فَإِنَّهُنَّ يَرَونَ مَا لَا تَرَون**»[٥٨٣].

والحاصل: أن جمهور علماء الأمة على القول بإمكان رؤية الجن، ووقوع ذلك لبعض الناس؛ حيث يتشكلون بأشكال مختلفة، ومن ثم؛ فإن الزمخشري في إنكاره لذلك قد جانبه الصواب، إلا أن يحمل كلامه على نفي رؤيتهم في صورهم الحقيقية، فيعتذر له بذلك. والله أعلم.

٥٨٣ «سنن أبي داود»، أبواب النوم، بَابُ مَا جَاءَ فِي الدِّيكِ وَالْبَهَائِمِ، (٤/٣٢٧، رقم ٥١٠٣). «المستدرك» للحاكم، (٤/٣١٦، رقم ٧٧٦٢)، وقال: «حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ بِهَذِهِ السِّيَاقَةِ».

المسألة الثالثة: الخلاف في النسبة إلى فرقة «القدرية» عند تفسير قوله تعالى:

﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

قال الزمخشري: «الفاحشة: ما تبالغ في قبحه من الذنوب، أي: إذا فعلوها اعتذروا بأن آباءهم كانوا يفعلونها فاقتدوا بهم، وبأنّ الله تعالى أمرهم بأن يفعلوها. وكلاهما باطل من العذر؛ لأن أحدهما[٥٨٤]: تقليد والتقليد ليس بطريق العلم. والثاني[٥٨٥]: افتراء على الله وإلحاد في صفاته، كانوا يقولون: لو كره الله منا ما نفعله لنقلنا عنه. وعن الحسن[٥٨٦]: إن الله تعالى بعث محمدًا ﷺ إلى العرب، وهم قدرية مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله. وتصديقه قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ

---

٥٨٤ يقصد عذرهم الأول، وهو: إذا فعلوها اعتذروا بأن آباءهم .. إلخ.

٥٨٥ يقصد عذرهم الثاني، وهو: أنّ الله تعالى أمرهم بأن يفعلوها .. إلخ.

٥٨٦ الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: (٢١ - ١١٠ هـ = ٦٤٢ - ٧٢٨ م) تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيعبن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة. وعظمت هيبته في القلوب، فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. وكان أبوه من أهل ميسان، مولى لبعض الأنصار. «ميزان الاعتدال»، ج١، ص ٢٤٥، «الأعلام»، ج٢، ص ٢٢٥.

بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾؛ لأنّ فعل القبيح مستحيل عليه؛ لعدم الداعي، ووجود الصارف، فكيف يأمر بفعله»[٥٨٧].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

قال أبو حيان بعد أن نقل أقوال العلماء في معنى (الفاحشة)[٥٨٨]، وساق ما نقله الزمخشري عن الحسن، قال: «ولعلها لا تصح عن الحسن، وانظر إلى دسيسة الزمخشري في قوله: (وهم قدرية)؛ فإن أهل السنة يجعلون المعتزلة هم القدرية، فَعَكَسَ هو عليهم، وجعلهم هم القدرية؛ حتى إن ما جاء من الذم للقدرية[٥٨٩] يكون لهم، وهذه النسبة من حيث العربية هي أليق بمن أثبت القدر لا بمن نفاه، وقول أهل السنة في المعتزلة: إنهم قدرية، معناه أنهم ينفون القدر،

---

٥٨٧ «الكشاف»، ج٢، ص ٩٩.

٥٨٨ ونص عبارته هناك: «قال ابن عطية والفاحشة وإن كان اللفظ عاما هي كشف العورة في الطواف، فقد روي عن الزهري أنه قال: في ذلك نزلت هذه الآيات، وقاله ابن عباس ومجاهد انتهى، وبه قال زيد بن أسلم والسدي، وقال الحسن وعطاء والزجاج: الفاحشة هنا الشرك، وقيل: البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي، وقيل: الكبائر. والظاهر من قوله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾: أنه إخبار مستأنف عن هؤلاء الكفار بما كانوا يقولون إذا ارتكبوا الفواحش ..». «البحر المحيط»، ج٥، ص ٣٤.

٥٨٩ ومن ذلك: عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ > قَالَ: «**الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ: إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ**». «سنن أبي داود»، كتاب السنة، بَابٌ فِي الْقَدَرِ، (٢٢٢/٤، رقم ٤٦٩١).

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ >: «**صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجِئَةُ وَالقَدَرِيَّةُ**». «سنن الترمذي»، أبواب القدر، بَابُ مَا جَاءَ فِي القَدَرِيَّةِ، (٢٢/٤، رقم ٢١٤٩). وقال الترمذي: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ.

ويزعمون أن الأمر آنف، وذلك شبيه بما يقول بعضهم في داود الظاهري[٥٩٠]: إنه القياسي ومعناه: نافي القياس»[٥٩١].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

كثيرًا ما نجد العلامة أبا حيان يتتبع كلام الزمخشري ويتعقبه، وفي هذا الموضع نقل الزمخشري رواية عن الحسن البصري، وقد حاولت الوقوف على هذه الرواية في مظانها فلم أقف عليها؛ بل كل مَن وقفت عليه وجدته يُكَذِّبُ تلك الرواية، فقد كذبها أبو حيان وشكك فيها – كما مرَّ في كلامه– كذلك كذبها الطيبي[٥٩٢] في حاشيته على الكشاف، وقال: «هذه فرية على الحسن، فإن القدرية من يثبت خالقًا غير الله»[٥٩٣]، يقصد المعتزلة؛ حيث يقولون بأن العبد يخلق أفعال نفسه.

---

٥٩٠ داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، الملقب بالظاهري (٢٠١ – ٢٧٠ هـ = ٨١٦ – ٨٨٤ م) أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة، وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. وهو أصبهانيّ الأصل، من أهل (قاشان) بلدة قريبة من (أصبهان)، ومولده في الكوفة. سكن بغداد، وانتهت إليه رياسة العلم فيها. وتوفي في بغداد. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ١٧٥، «ميزان الاعتدال»، ج١، ص ٣٢١، «الأعلام»، ج٢، ص ٣٣٣.

٥٩١ «البحر المحيط في التفسير»، ج٥، ص ٣٤.

٥٩٢ الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطيبي، من علماء الحديث والتفسير والبيان. من أهل (توريز)، من عراق العجم، كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة، فأنفقها في وجوه الخير، حتى افتقر في آخر عمره، توفي سنة (٧٤٣ هـ = ١٣٤٢ م). وكان شديد الردّ على المبتدعة، ملازما لتعليم الطلبة والإنفاق على ذوي الحاجة منهم، آية في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، متواضعا، ضعيف البصر. «شذرات الذهب»، ج٦، ص ١٣٧، «الأعلام»، ج٢، ص ٢٥٦.

٥٩٣ «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، (حاشية الطيبي على الكشاف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٣م، ج٦، ص ٣٦٥.

كما تعقب أبو حيان الزمخشري في تسميته لأهل السنة بالقدرية، وهو الاسم الذي أطلقه أهل السنة على المعتزلة.

والحاصل: أن لقب (القدرية) مشترك بين أهل السنة والمعتزلة، كل منهم يطلقه على الآخر، فأهل السنة يطلقونه على المعتزلة لكونهم ينفون القدر، والمعتزلة يطلقونه على أهل السنة لكونهم يثبتونه.

ولا بدَّ من ملاحظة أن أهل السنة وإن كانوا يثبتون القدر، إلا أنهم لا يجيزون الاحتجاج به (كما ادَّعى الزمخشري)؛ لأن لا أحد يعلم ما الذي قدَّره الله عليه، مع التسليم بأن كل ما يقع من العبد؛ فإنما هو واقع بإرادة الله وقدره؛ لأنه لا يقع في ملك الله إلا مراد الله.

فالاحتجاج بالقدر حجة داحضة لا يعذر بها العبد؛ ولهذا لما قال المشركون: ﴿**لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ**﴾، قال الله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[٥٩٤]؛ فإن هؤلاء علموا بفطرهم أن حجتهم داحضة؛ فإن أحدهم لو ظلم الآخر في ماله، أو فجر بامرأته، أو قتل ولده، أو كان مصرا على الظلم، فنهاه الناس، فقال: لو شاء الله لم أفعل؛ لم يقبلوا منه هذه الحجة، ولا هو يقبلها من غيره؛ ولو جبت عقوبته.

٥٩٤ [سورة الأنعام: ١٤٨ – ١٤٩].

ولو كان الاحتجاج بالقدر عذرًا؛ لما حصل فرق بين الطائع والعاصي، فأثبت الله عليهم الحجة بقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ ثم أثبت القدر بقوله: ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وكلاهما حق. هذا مذهب أهل السنة في المسألة[٥٩٥].

إن المنهج الذي فقهه علماؤنا عن ربنا ونبينا أنه يجب علينا أن نؤمن بالقدر، ولكن لا يجوز لنا أن نحتج به على ترك العمل، كما لا يجوز لنا أن نحتج به على مخالفتنا للشرع.

٥٩٥ ينظر: «الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي»، ج١، ص ١٧٤، «الإبانة» لأبي الحسن الأشعري، ص ٢٧٤، «حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد»، ص ١٤٢.

المسألة الرابعة: الخلاف في مسألة دخول الجنة، أهو بسبب العمل الصالح؟ أم هو محض تفضل من الله؟ وذلك عند تفسير قوله تعالى:

﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ ۖ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ۖ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ۖ وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣].

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الإمام الزمخشري رحمه الله: «.. كأنه قيل: وقيل لهم أي تلكم الجنة أورثتموها بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ بسبب أعمالكم لا بالتفضل، كما تقول المبطلة[٥٩٦]»[٥٩٧].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول الإمام أبو حيان رحمه الله: «والباء في (بما) للسبب المجازي والأعمال أمارة من الله ودليل على قوة الرجاء، ودخول الجنة إنما هو بمجرد رحمة الله، والقَسْمُ فيها على قدر العمل، ولفظ (أورثتموها) مشير إلى الأقسام وليس ذلك واجبا على الله تعالى»[٥٩٨].

---

٥٩٦ يعني بهم: الأشاعرة أهل السنة والجماعة.

٥٩٧ «الكشاف»، ج٢، ص ١٠٦.

٥٩٨ «البحر المحيط»، ج٥، ص ٥٥.

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

نرى في هذه المسألة الإمام الزمخشري –بحكم مذهبه الاعتزالي– يذهب إلى أن الباء في قوله تعالى (بما) للسببية الحقيقية، ثم يرتب على ذلك: أن دخول المؤمنين الجنة إنما هو بمحض أعمالهم وطاعتهم، لا بسبب الفضل الإله من الله تعالى.

بينما يذهب الإمام أبو حيان –بحكم مذهبه الأشعري السني– إلى أن الباء في قوله تعالى (بما) للسببية المجازية، وأن دخول الجنة إنما هو بمحض الفضل الإلهي، وأن الأعمال والطاعات ما هي إلا أمارة من الله تعالى على استحقاق الثواب، وأنها أمارة التفاضل في درجات الجنة فقط.

وحاصل هذه المسألة: أنه اختلف أهل السنة والمعتزلة في استحقاق العبد للثواب، هل هو واجب على الله، أم فضل منه تعالى.

فذهب المعتزلة إلى الأول، وذهب أهل السنة إلى الثاني، مستدلين بقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ**» قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «**وَلاَ أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ..**»[٥٩٩].

وفي رواية أخرى عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «**سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاعْلَمُوا أَنْ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الجَنَّةَ، وَأَنَّ أَحَبَّ الأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ**»[٦٠٠].

وفي رواية عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**قَارِبُوا وَسَدِّدُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يَنْجُوَ أَحَدٌ مِنْكُمْ بِعَمَلِهِ**» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَلَا أَنْتَ؟ قَالَ: «**وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ**»[٦٠١].

---

٥٩٩ «صحيح البخاري»، كتاب الرقاق، بَابُ القَصْدِ وَالمُدَاوَمَةِ عَلَى العَمَلِ، (٨/٨٩، رقم ٦٤٦٣).

٦٠٠ «صحيح البخاري»، كتاب الرقاق، بَابُ القَصْدِ وَالمُدَاوَمَةِ عَلَى العَمَلِ، (٨/٨٩، رقم ٦٤٦٤).

٦٠١ صحيح مسلم، كتاب صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، بَابُ لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ؛ بَلْ بِرَحْمَةِ اللهِ تَعَالَى، (٤/٢١٧٠، رقم ٢٨١٦).

فهذه الأحاديث وإن اختلفت في بعض الفاظها ومبانيها، إلا أنها يجمعها مقصد مشترك، وهو: أن الأعمال التي يعملها العبد ليست موجبة لدخوله الجنة؛ بل لا يدخلها أحد إلا بمحض الفضل والرحمة الإلهية.

يقول العلامة الفخر الرازي[٦٠٢]: «تعلق من قال: العمل يوجب هذا الجزاء بهذه الآية[٦٠٣]، فإن الباء في قوله: ﴿**بِمَا كُنْتُم تَعْمَلُونَ**﴾ تدل على العلية، وذلك يدل على أن العمل يوجب هذا الجزاء.

وجوابنا: أنه علة للجزاء، لكن بسبب أن الشرع جعله علة له، لا لأجل أنه لذاته موجب لذلك الجزاء، والدليل عليه: أن نعم الله على العبد لا نهاية لها، فإذا أتى العبد بشيء من الطاعات؛ وقعت هذه الطاعات في مقابلة تلك النعم السالفة، فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر.

المسألة الثانية: طعن بعضهم فقال: هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله، وقوله عليه السلام: «**لَنْ يَدخُلَ أَحَدٌ الجَنَّةَ بِعَمَلِهِ وَإِنَّمَا يَدخُلُهَا بِرَحْمَةِ اللهِ تَعَالَى**»[٦٠٤]، وبينهما تناقض.

---

٦٠٢ سبقت ترجمته.

٦٠٣ يعني قوله تعالى: ﴿وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، [الأعراف: ٤٣].

٦٠٤ سبقت تخريجه.

وجواب ما ذكرنا: أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له، وأيضًا لما كان الموفي للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله تعالى[٦٠٥].

ويقول الإمام الماتريدي[٦٠٦] رحمه الله في كلام ماتع في هذه المسألة: «إن اللَّه بفضله عود عباده لما كان منه من الإحسان والإنعام، كأن ذلك كله منه إليهم، فضلا منه؛ حيث نسب الجنة التي يعطيهم إلى أعمالهم التي عملوها، وإن كانوا لا يستوجبون الجنة وما فيها بالأعمال حقيقة؛ فلذلك ما ذكر في الخبر عن نبي اللَّه أنه قال: «**لا يدخل الجنة أحد إلا برحمة اللَّه**»، قيل: ولا أنت يا رسول اللَّه؟ قال: «**ولا أنا إلا أن يتغمدني اللَّه برحمته**»[٦٠٧]، أخبر أن لا أحد يدخل الجنة إلا برحمته، لكنه نسب الجنة التي يعطيهم وما ذكر من الثواب إلى أعمالهم؛ فضلًا منه وإنعامًا، وكذلك ما ذكر من قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ**﴾[٦٠٨]، ذكر أنه اشترى أنفسهم وأموالهم بالجنة يعطيهم، وأنفسهم وأموالهم في الحقيقة له، ولا أحد يشتري ملكه، وماله بمال نفسه وملكه، لكنه ذكر ذلك

---

٦٠٥ «مفاتيح الغيب»، ج١٤، ص ٢٤٤.

٦٠٦ محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام، وهو والأشعري أئمة أهل السنة والجماعة، نسبته إلى (ما تريد) محلة (بسمرقند)، ومات بسمرقند سنة (٣٣٣ هـ = ٩٤٤ م). «الجواهر المضية»، ج٢، ص ١٣٠، «الأعلام»، ج٧، ص ١٩.

٦٠٧ سبقت تخريجه.

٦٠٨ [سورة التوبة: ١١١].

شراء إفضالا منه؛ كأن لا ملك له في ذلك ولا حق، وكذلك ما ذكر من الإقراض له بقوله: ﴿وَأَقْرَضُواْ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[٦٠٩]، ولا أحد يستقرض ماله وملكه من غيره، لكنه عاملهم معاملة من لا ملك له في أموالهم وأنفسهم بما جعل لهم من الثواب والعوض؛ فعلى ذلك نسبة الجنة والثواب الذي ذكر لهم إلى أعمالهم؛ إفضالا منه وإنعامًا، وإن لم يستوجبوا ما ذكر بالأعمال»[٦١٠].

والحاصل: أن كلام المعتزلة في هذه المسألة يخالف نصوص السنة النبوية التي تؤكد أن الباء في قوله تعالى: ﴿بِمَا كُنتُم تَعْمَلُونَ﴾ ليست إلا للسببية المجازية، كما نص على ذلك أبو حيان رحمه الله.

٦٠٩ [سورة الحديد: ١٨].

٦١٠ «تأويلات أهل السنة»، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥م، ج٩، ص ١٨٥.

المسألة الخامسة: الخلاف في الأمر الخارق للعادة الذي يجريه الله على يد النبي قبل نبوته، أهو معجزة؟ أم إرهاص؟ وذلك عند تفسير قوله تعالى:

﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٨٥]

أولًا: عند الإمام الزمخشري.

يقول الزمخشري في كلامه على قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾: «معجزة شاهدة بصحة نبوّتي، أوجبتْ عليكم الإيمان بي، والأخذ بما آمركم به، والانتهاء عما أنهاكم عنه، فأوفوا ولا تبخسوا.

فإن قلت: ما كانت معجزته؟ قلت: قد وقع العلم بأنه كانت له معجزة؛ لقوله: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، ولأنه لا بدَّ لمدعي النبوة من معجزة تشهد له وتصدقه، وإلا لم تصح دعواه، وكان متنبئًا لا نبيًّا، غير أنّ معجزته لم تذكر في القرآن كما لم تذكر أكثر معجزات نبينا ﷺ فيه.

ومن معجزات شعيب عليه السلام: ما روى من محاربة عصى موسى عليه السلام التنين[٦١١] حين دفع إليه غنمه، وولادة الغنم الدرع خاصة حين وعده أن تكون له الدرع من أولادها، ووقوع عصى آدم عليه السلام على يده في المرات السبع، وغير ذلك من الآيات، لأنّ هذه كلها كانت قبل أن يستنبأ موسى عليه السلام، فكانت معجزات لشعيب»[٦١٢].

ثانيًا: عند الإمام أبي حيان.

يقول أبو حيان: «وهذا دليل على أنه جاء بالمعجزة؛ إذ كل نبي لا بدَّ له من معجزة تدل على صدقه، لكنه لم يعين هنا ما المعجزة، ولا من أي نوع هي، كما أنه لرسول الله ﷺ معجزات كثيرة جدًّا لم تعين في القرآن .. وما قاله الزمخشري متبعًا فيه الزجاج[٦١٣] هو قول المعتزلة؛ وذلك أن الإرهاص[٦١٤] وهو: ظهور المعجزة على يد من سيصير نبيًّا ورسولًا بعد

---

٦١١ التِّنِّينُ: ضربٌ من الحيّات من أعظمها، وَرُبمَا بعث الله سَحَابَة فاحتملته، وَذَلِكَ فِيمَا يُقَال –وَالله أعلم–: أَن دَوَابَّ الْبَحْر تَشْكُو إِلَى الله تَعَالَى فيرفعه عَنْهَا، قلت (أي: الأزهري، صاحب تهذيب اللغة): وَأَخْبرنِي شيخ من ثِقَات الْغُزَاة أَنه كَانَ نازلًا على سيفِ بحْرِ الشَّام، فَنظر هُوَ وَجَمَاعَة أهل الْعَسْكَر إِلَى سَحَابَة انْقَسَمت فِي الْبَحْر ثمَّ ارْتَفَعت ونظرنا إِلَى ذَنَب التِّنِّين يضطرب فِي هَيْدب السحابة، وهبَّت بهَا الريحُ وَنحن نَنْظُر إِلَيْهَا إِلَى أَن غَابَتْ السّحابة عَن أبصارنا، وَجَاء فِي بعض الْأَخْبَار: أَن السحابة تحمل التنين إِلَى بِلَاد يَأْجُوج وَمَأْجُوج فَتطرحُه بهَا، وَإِنَّهُم يَجْتَمعُونَ على لَحْمه فيأكلونه. «تهذيب اللغة»، مادة (تن)، ج١٤، ص ١٨٠، «لسان العرب»، ج١٣، ص ٧٤.

٦١٢ «الكشاف»، ج٢، ص ١٢٧.

٦١٣ سبقت ترجمته.

٦١٤ والإرهاص في الاصطلاح يطلق على عدة معان، قال الجرجاني: «الإرهاص: ما يظهر من الخوارق عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل ظهوره، كالنور الذي كان في جبين آباء نبينا صلى الله عليه وسلم. الإرهاص: إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته. الإرهاص: هو ما يصدر من النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة من أمر خارق للعادة، وقيل: إنها من قبيل الكرامات؛ فإن الأنبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الأولياء». «التعريفات»، ص ١٦.

ذلك، مختلف في جوازه: فالمعتزلة تقول: هو غير جائز؛ فلذلك جعلوا هذه المعجزات لشعيب. وأهل السنة يقولون بجوازه، فهي إرهاص لموسى بالنبوة قبل الوحي إليه ..»[٦١٥].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

الخلاف بين الإمامين في مسألة تتعلق بالاعتقاد، والحاصل: أن كليهما يعترف بظهور خوارق للعادات[٦١٦] على يد سيدنا موسى عليه السلام قبل نبوته، فالزمخشري -تبعًا للمعتزلة-: يسمى ذلك معجزة، وينسبها لنبي الزمان الذي ادعى النبوة، وصار نبيًّا.

وأبو حيان -تبعًا لأهل السنة- يسمى ذلك إرهاصا، وينسبها لمن ظهرت على يديه، وهو سيدنا موسى عليه السلام.

٦١٥ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٠٤.

٦١٦ والحاصل: أن الخارق سبعة: إرهاص -ومعجزة-وكرامة-ومعونة-وإهانة-واستدراج-وسحر. فإن الخارق إن كان صادرًا من نفس شرير خبيثة بمباشرة أعمال يجري فيها التعليم والتعلم فهو سحر -وإلا فإن كان ممن يدعي النبوة فإن كان قبل بعثته فهو إرهاص- وإن كان بعد بعثته فهو معجزة بشرط أن يكون موافقا لما ادعاه من أنه رسول الله - وإن لم يكن موافقًا؛ بل مخالفًا فهو إهانة وتكذيب كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء. وإن لم يكن ممن يدعي النبوة فإن كان تابعا لنبي زمانه فإن كان وليا فهو كرامة وإن كان من عامة المسلمين فهو معونة وإن لم يكن تابعا لنبي زمانه بل راهبا مرتاضًا فهو استدراج لأن الله تبارك وتعالى لا يضيع أجر العاملين — والصحيح: أن السحر ليس من الخارق للعادة؛ لأنه يحصل بالآلات والكسب، فإنه لا يقول أحد إن الشفاء بعد شرب الدواء. والهلاك بعد أكل السم خارق؛ ولهذا قالوا في وجه الضبط: إن الخارق إما ظاهر عن المسلم والكافر. والأول: إما أن يكون من عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره وهو المعونة، وإما من خواص المسلمين وحينئذ إما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة أولا وهو لا يخلو إما أن يكون ظاهرا من النبي دعواه فهو الإرهاص - وإلا فهو الكرامة. والثاني: أعني الظاهر على يد الكافر إما أن يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج أولا فهو الإهانة. «المواقف» للإيجي ج١، ص ٢١٤، «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني، ج٢، ص ١٨٣، «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون»، ج٢، ص ٥٠.

يقول الفخر الرازي متعرضًا لثمرة هذا الخلاف وأصله، بعد أن حكى كلام الزمخشري: «واعلم أن هذا الكلام بناء على أصل مختلف بين أصحابنا وبين المعتزلة؛ وذلك لأن عندنا: أن الذي يصير نبيًّا ورسولًا بعد ذلك يجوز أن يظهر الله عليه أنواع المعجزات قبل إيصال الوحي، ويسمى ذلك إرهاصًا للنبوة، فهذا الإرهاص عندنا جائز، وعند المعتزلة غير جائز، فالأحوال التي حكاها صاحب «الكشاف» هي عندنا إرهاصات لموسى عليه السلام، وعند المعتزلة معجزات لشعيب؛ لما أن الإرهاص عندهم غير جائز»[٦١٧].

ويقول العلامة التفتازاني[٦١٨]، مبينًا مذهب أهل السنة في مسألة الإرهاصات: «إن عد الإرهاصات من جملة المعجزات إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة فإن ظهرت منه فإن شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة فإرهاص؛ أي تأسيس لقاعدة البعثة وإلا فكرامة محضة»[٦١٩].

---

٦١٧ «مفاتيح الغيب»، ج١٤ن ص ٣١٣.

٦١٨ مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: (٧١٢ - ٧٩٣ هـ = ١٣١٢ - ١٣٩٠ م) من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بـ (تفتازان) (من بلاد (خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفى فيها، ودفن في سرخس.كانت في لسانه لكنة. «الدرر الكامنة»، ج٤، ص ٣٥٠، «الأعلام»، ج٧ن ص ٢١٩، «معجم المؤلفين»، ج١٢، ص ٢٢٨.

٦١٩ «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان ١٩٨١م، ج٢، ص ١٧٦.

والحاصل: أننا –جمهور أهل السنة– نسمي ما ظهر على يد سيدنا موسى قبل نبوته إرهاصا، أي: بشارة بنبوته، وننسب تلك الخوارق لمن ظهرت على يديه.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن: الإرهاص عند أهل السنة لا يختص بالنبي؛ بل يمكن أن يطلق على ما ظهر لولي في صغره مثلا، فهي بشارة بولايته.

المسألة السادسة: الخلاف في وجوب فعل الصلاح والأصلح في حقه -تعالى- من عدمه، وذلك عند تفسير قوله تعالى:

﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾ [الأعراف: ٨٩].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول العلامة الزمخشر: «فإن قلت: فما معنى قوله ﴿**وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا**﴾، والله تعالى متعال أن يشاء ردّة المؤمنين وعودهم في الكفر؟ قلت: معناه إلا أن يشاء الله خذلاننا ومنعنا الألطاف، لعلمه انها لا تنفع فينا وتكون عبثًا. والعبث قبيح لا يفعله الحكيم، والدليل عليه قوله: ﴿**وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا**﴾، أي: هو عالم بكل شيء مما كان وما يكون، فهو يعلم أحوال عباده كيف تتحوّل، وقلوبهم كيف تتقلب، وكيف تقسو بعد الرقة، وتمرض بعد الصحة، وترجع إلى الكفر بعد الإيمان ﴿**عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا**﴾ في أن يثبتنا على الإيمان، ويوفقنا لازدياد الإيقان.

ويجوز أن يكون قوله: ﴿**إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا**﴾ حسمًا لطمعهم في العود؛ لأن مشيئة الله لعودهم في الكفر محال، خارج عن الحكمة»[٦٢٠].

---

٦٢٠ «الكشاف»، ج٢، ص ١٣٠

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول العلامة أبو حيان: «.. ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾، أي: وما ينبغي ولا يتهيأ لنا أن نعود في ملتكم إلا أن يشاء الله ربنا فنعود فيها، وهذا الاستثناء على سبيل عذق جميع الأمور بمشيئة الله وإرادته، وتجويز العود من المؤمنين إلى ملتهم دون شعيب؛ لعصمته بالنبوة، فجرى الاستثناء على سبيل تغليب حكم الجمع على الواحد، وإن لم يكن ذلك الواحد داخلًا في حكم الجمع»[٦٢١].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

الخلاف بين الزمخشري وأبي حيان في هذه المسألة متفرع على اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة، وجوب رعاية الصرح والأصلح من الله تعالى لعباده؛ حيث ذهبت المعتزلة إلى أن كل فعل من أفعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير، لأنه حكيم، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وليس ذلك فحسب، بل إن الله تعالى فعل بعباده من الصلاح ما لا يقدر أن يزيد عليه[٦٢٢].

بينما ذهب الأشاعرة إلى خلاف ذلك.

ومما يوضح هذه المسألة، ويصور الخلاف فيها بين المعتزلة والأشاعرة: المناظرة التي جرت بين أبي الحسن الأشعري[٦٢٣]، وشيخه الجبائي[٦٢٤]، فقد قيل: أن الأشعري سأل أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة، أحدهم تقيّ، والثاني كافر، والثالث مات صبيًّا؟ فقال أبو علي: أما الأول

---

٦٢١ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١١٤.

٦٢٢ «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، القاضي عبد الجبار، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٥م، ج١٤، ص ٣٥.

٦٢٣ علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ = ٨٧٤ - ٩٣٦ م) من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب. «سير أعلام النبلاء»، ج٥، ص ٢٨٤، «البداية والنهاية»، ج١١، ص ١٨٧، «شذرات الذهب»، ج٣، ص ١٧، «الأعلام»، ج٤، ص ٢٦٣.

٦٢٤ محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ = ٨٤٩ - ٩١٦ م) من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة (الجبائية). له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى (جبى) من قرى (البصرة) اشتهر في البصرة، ودفن بجبى. «وفيات الأعيان»، ج١، ص ٤٨٠، «البداية والنهاية»، ج١١، ص ١٢٥، «الأعلام»، ج٦، ص ٢٥٦.

ففي الجنة، والثاني ففي النار، والصبي فمن أهل السلامة. قال الأشعري: فإن أراد أن يصعد إلى أخيه؟ قال: لا؛ لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هناك بعمله. قال: (يعني الأشعري): فإن قال الصغير: ما التقصير مني، فإنك ما أبقيتني، ولا أقدرتني على الطاعة. قال: يقول الله له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، ولاستحققت العذاب، فراعيت مصلحتك. قال: فلو قال الأخ الأكبر: يا رب كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلمَ راعيت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي[٦٢٥].

قال ابن القيم معلقًا على هذه المناظرة: «فلعمر الله إنها مبطلة لطريقة أهل البدع من المعتزلة والقدرية الذين يوجبون على ربهم مراعاة الأصلح لكل عبد وهو الأصلح عندهم، فيشرعون له شريعة بعقولهم، ويحجرون عليه، ويحرمون عليه أن يخرج عنها .. والمقصود أن هذه المناظرة وإن أبطلت قول هؤلاء وزلزلت قواعدهم، فإنها لا تبطل حكمة الله التي اختص بها دون خلقه ..»[٦٢٦].

يقول الطبري: «إلا أن يكون سبق لنا في علم الله أنا نعود فيها، فيمضي فينا حينئذ قضاء الله، فينفذ مشيئته علينا»[٦٢٧].

يقول الفخر الرازي: «أما قوله: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ فاعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر، والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يشاء إلا الخير والصلاح.

أما وجه استدلال أصحابنا بهذه فمن وجهين:

الأول: قوله: ﴿إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى، ولو كان الإيمان يحصل بخلق العبد؛ لكانت النجاة من الكفر تحصل للإنسان من نفسه لا من الله تعالى، وذلك على خلاف مقتضى قوله: ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ .

٦٢٥ «سير أعلام النبلاء»، ج١٤، ص ١٨٤، «طبقات الشافعية» للسبكي، ج٣، ص ٣٥٦، «أصول الدين» للبغدادي، ص ١٥١.

٦٢٦ «شفاء العليل»، ص ٤٤٠.

٦٢٧ «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، ج١٠، ص ٣١٨.

الثاني: أن معنى الآية: أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة، ولما كانت تلك الملة كفرا، كان هذا تجويزًا من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر، فكاد هذا يكون تصريحا من شعيب بأنه تعالى قد شاء رد المسلم إلى الكفر، وذلك غير مذهبنا .. ولم تزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر، ألا ترى إلى قول الخليل عليه السلام: ﴿**وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ**﴾[٦٢٨]، وكثيرا ما كان محمد عليه الصلاة والسلام يقول: «**يَا مُقَلِّبَ القُلُوبِ وَالأَبصَارِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا عَلَى دِينِكَ وَطَاعَتِكَ**»[٦٢٩]، وقال يوسف: ﴿**تَوَفَّنِي مُسْلِمًا**﴾[٦٣٠] ..».

وهذا هو مذهب أهل السنة من الأشاعرة؛ فإن —عندهم— أن أفعال الله لا تعلل بعلة، وإن كانت لا تخلو عن حكمة. والذي عليه المحققون من أهل السنة في هذه المسألة: أن الله تعالى لا يجب عليه شيء إلا ما أوجبه على نفسه بمحض التفضل والكرم منه سبحانه.

رأي الباحث في هذه المسألة:

والذي يميل غليه الباحث في المسألة: هو ما ذهب إليه جمهور أهل السنة من ان الله سبحانه وتعالى لا يجب عليه شيء؛ لأن له الإرادة الإلهية التامة، فأفعاله لا تعلل، وإن كانت لا تخلو عن حكمة، ولا يجب عليه مراعاة مصلحة عباده في أحكامه، تنزه سبحانه عن الغرض والعلة.

---

٦٢٨ [سورة إبراهيم: ٣٥].

٦٢٩ «سنن الترمذي»، أبواب القدر، بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ القُلُوبَ بَيْنَ أُصْبُعَيِ الرَّحْمَنِ، ج٤، ص ١٦، رقم ٢١٤٠، ولفظه: «عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ: «يَا مُقَلِّبَ القُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، آمَنَّا بِكَ وَبِمَا جِئْتَ بِهِ فَهَلْ تَخَافُ عَلَيْنَا؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّ القُلُوبَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللهِ يُقَلِّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ». وقال الترمذي: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

٦٣٠ [سورة يوسف: ١٠١].

المسألة السابعة: رؤية الله تعالى، عند تفسير قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

أولًا: عند الزمخشري.

يقول الزمخشري: «فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك (أي: الرؤية) وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصحّ فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة. ومنعُ المجبرة إحالته في العقول غير لازم، لأنه ليس بأوّل مكابرتهم وارتكابهم، وكيف يكون طالبه، وقد قال –حين أخذت الرجفة الذين قالوا أرنا الله جهرة– ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ إلى قوله: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾[٦٣١]، فتبرأ من فعلهم ودعاهم سفهاء وضلالًا؟

قلت: ما كان طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا. وتبرأ من فعلهم، وليلقمهم الحجر، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم، وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: لا بدَّ، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأراد أن

---

٦٣١ [سورة الأعراف: ١٥٥].

يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ ليتيقنوا ويتراح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾.

فإن قلت: فهلا قال: أرهم ينظروا إليك؟

قلت: لأنّ الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة؛ أرادوا أن يرى موسى ذاتَه، فيبصروه معه، كما أسمعه كلامه فسمعوه معه، إرادة مبنية على قياس فاسد. فلذلك قال موسى: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، ولأنه إذا زجر عما طلب، وأنكر عليه في نبوّته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له: لن يكون ذلك: كان غيره أولى بالإنكار، ولأنّ الرسول إمام أمته، فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعًا إليهم.

وقوله ﴿أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ وما فيه من معنى المقابلة، التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم ..»[٦٣٢].

ثانيًا: عند أبي حيان.

يقول أبو حيان: «ورؤية الله عند الأشعرية وأهل السنة جائزة عقلًا؛ لأنه من حيث هو موجود تصح رؤيته، وقررت الشريعة رؤية الله في الآخرة ومنعت من ذلك في الدنيا بظواهر الشرع، فموسى عليه السلام لم يسأل محالا، وإنما سأل جائزا. وقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾ الآية، ليس بجواب من سأل محالا وقد قال تعالى لنوح عليه السلام: ﴿فَلَا

---

٦٣٢ «الكشاف»، ج٢، ص ١٥٣، ١٥٤.

تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[٦٣٣]، فلو سأل موسى محالًا لكان في الجواب زجر ما وتيئيس»[٦٣٤].

ثالثًا: المقارنة بينهما في المسألة.

وهذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها الأشاعرة والمعتزلة، والزمخشري وأبو حيان كلاهما يحكي مذهبه، فالزمخشري –بحكم اعتزاله– ينكر جواز رؤية الله سبحانه في الدنيا[٦٣٥]، ويعتبر أن سيدنا موسى سأل محالًا، وأن الرؤية تستلزم الجهة والمقابلة .. إلخ.

وأبو حيان –بحكم أشعريته– يذهب إلى جواز رؤية الله سبحانه عقلًا في دار الدنيا؛ لأنه موجود، وكل ما هو موجود تصح رؤيته، إلا أن نصوص الشرع تدل على أنه لم يقع في الدنيا لأحد إلا لسيدنا محمد ﷺ، إلا أن ذلك لا ينفي الجواز، فجواز الشيء لا يستلزم وقوعه.

وحاصل هذه المسألة: أنه أجمع أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى يُرى في الآخرة، كما جاء في كتابه، وصح عن رسوله ﷺ، قال الله عز وجل: **﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾**[٦٣٦].

---

٦٣٣ [سورة هود: ٤٦].

٦٣٤ «البحر المحيط»، ج٥، ص ١٦٢.

٦٣٥ قلت: بل المعتزلة ينكرونها في الدنيا والآخرة، ويؤلون الآيات التي تدل على ذلك.

٦٣٦ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣].

وروى جرير بن عبد الله البجلي[٦٣٧] رضي الله عنه قال: كنا جلوسًا ليلة مع رسول الله ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة فقال: «**إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته ..**»[٦٣٨]. وفي رواية: «**سترون ربكم عيانًا**»[٦٣٩].

وروى صهيب[٦٤٠] عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدًا لم تروه، فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار، ويدخلنا الجنة؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، قال: فوالله ما أعطاهم الله شيئًا أحب إليهم من النظر إليه**»[٦٤١].

والحاصل: أن الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية، وشبهات المعتزلة في امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر، أما بيان الدلائل السمعية فمن وجوه:

---

٦٣٧ صحابي شهير، يكنى: أبا عمرو، وقيل: أبا عبد الله، اختلف في تاريخ إسلامه، توفي سنة ٥١، وقيل ٥٤، وهو الذي بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذي الخلصة فهدمها. «الإصابة»، ج١، ص ٤٧٥-٤٧٦، «الطبقات الكبرى»، ج٣، ص ٢٨٤.

٦٣٨ «صحيح البخاري»، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر (١/١٩٠، رقم ٥٥٤)، وباب فضل صلاة الفجر، (١/١٩٦، رقم ٥٧٣)، وكتاب التفسير، تفسير سورة ق، باب ﴿وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب﴾، (٣/٢٩٦، رقم ٤٨٥١)، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، (٤/٣٩٠، رقم ٧٤٣٤)، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، (١/٤٣٩، رقم ٦٣٣).

٦٣٩ هذه الرواية عند البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، (٤/٣٩٠، رقم ٧٤٣٥).

٦٤٠ هو صهيب بن سنان بن مالك، ويقال: خالد بن عمر بن عُقيل، ويقال طفيل بن عامر بن جَنْدلة بن سعد بن خزيمة -وقيل: جذيمة- بن كعب بن سعد بن أسلم بن أوس بن زيد مناة بن التمر بن قاسط النمري، أبو يحي، وهو الرومي، قيل له ذلك لأن الروم سبوه صغيرًا، أسلم بمكة، وشهد بدرًا، توفي في شوال سنة٣٨هـ. والطبقات الكبرى ٣ج، ص ٢٢٦، و«الإصابة»، ج٣، ص ٢٤٩.

٦٤١ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم سبحانه وتعالى، (١/١٦٣، رقم ١٨١).

أحدها: قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[٦٤٢]، فنقول: النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته.

والأول: هو المقصود، والثاني: يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره؛ لأن ذلك إنما يصح في المرئي الذي يكون له جهة، فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية؛ لأن من لوازم تقليب الحدقة إلى سمت جهة المرئي حصول الرؤية، وإطلاق اسم السبب لإرادة المسبب جائز.

وقولهم: يضمر فيه (إلى ثواب ربها): خطأ؛ لأن زيادة الإضمار من غير حاجة لا يجوز.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ**﴾[٦٤٣]، نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «**الزيادة هي النظر إلى الله**»[٦٤٤].

الثالث: قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾[٦٤٥]، وتخصيص الكفار بهذا الحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين.

---

٦٤٢ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣].

٦٤٣ [سورة يونس: ٢٦].

٦٤٤ وذلك في الحديث السابق: إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدًا لم تروه، فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار .. إلخ. وقد سبقت تخريجه.

٦٤٥ [سورة المطففين: ١٥].

الرابع: قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾[٦٤٦]، ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى؛ لكان موسى جاهلًا بالله تعالى، وهو محال.

الخامس: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾[٦٤٧]، علق الرؤية على استقرار الجبل، وهذا الشرط ممكن، والمعلق بالممكن ممكن.

السادس: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾[٦٤٨]، والتجلي هو: الرؤية؛ وذلك لأن الله تعالى خلق في الجبل حياة وسمعًا وبصرًا وعقلًا وفهمًا، وخلق فيه رؤية رأى الله بها.

السابع: أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن سيدنا محمدًا ﷺ رأى ربه أم لا، واختلافهم في الوقوع يدل ظاهرًا على اتفاقهم على الصحة[٦٤٩].

أما في الدنيا: فإن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن رؤية الله في الدنيا جائزة وممكنة شرعًا وعقلًا، ولكن البشر لا يقدرون على رؤيته سبحانه، ولميقع ذلك لأحد في الدنيا إلا لسيدنا محمد ﷺ.

---

٦٤٦ [سورة الأعراف: ١٤٣].

٦٤٧ [سورة الأعراف: ١٤٣].

٦٤٨ [سورة الأعراف: ١٤٣].

٦٤٩ معالم أصول الدين، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، لبنان ١٩٩٦م، ص ٧٣- ٧٦.

ومما يستدل به على جواز رؤيته سبحانه في الدنيا: أنه تعالى كلم موسى وناداه، ومن جاز تكليمه ومناداته جازت رؤيته[٦٥٠].

وأعظم ما استند إليه المعتزلة في نفي رؤيته سبحانه: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَـٰرُ﴾[٦٥١].

وحاصل الجواب عن هذه الآية: أن الإدراك أخص من مطلق الرؤية؛ لأن الإدراك المراد به الإحاطة. والعرب تقول: رأيت الشيء وما أدركته، فمعنى: لا تدركه الأبصار: لا تحيط به، كما أنه تعالى يعلمه الخلق، ولا يحيطون به علمًا.

وقد اتفق العقلاء على أن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فانتفاء الإدراك لا يلزم منه انتفاء مطلق الرؤية، مع أن الله تعالى لا يدرك كنهه على الحقيقة أحد من الخلق.

والحاصل: أن رؤيته تعالى بالأبصار جائزة عقلا في الدنيا والآخرة، لأن كل موجود يجوز أن يرى عقلا، إلا أنها لم تقع في الدنيا إلا للنبي محمد ﷺ، أما في الاخرة فهي واقعة –إن شاء الله– للمؤمنين. والله أعلم.

---

٦٥٠ «الرؤية عند أهل السنة والجماعة والمخالفين»، سهل بن رفاع بن سهيل الروقي العتيبي، دار كنوز إشبيليا، المغرب ٢٠٠١م، ص ٣٣٥.

٦٥١ [سورة الأنعام: ١٠٣].

الخاتمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، له الحمد في الأولى والآخرة وهو الحكيم الخبير، والصلاة والسلام على البشير.

وبعد؛ فقد عشت مع مسائل هذا البحث، بين تفسيرين عظيمين، وفي رحاب ما سطره الإمامان الجليلان؛ الزمخشري وأبو حيان، فأفدتُ إفادة جليلة، في جميع مسائل التفسير - اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية والعقدية- وقد توصلت من خلال هذه المعايشة إلى عدة نتائج توصيات أُجمِلها فيما يلي:

النتائج:

١- يعد تفسير الكشاف هو العمدة والمرجع وعليه مدار أكثر المفسرين الذين جاءوا من بعده- مع تحفظهم على المسائل الاعتزالية- فهو إمام اللغة والبلاغة، أوتي من زمام الكلم ما يحل به المعضلات، في عبارة رشيقة موجزة، جامعة مانعة.

٢- أتيحت الفرصة لأبي حيان لتعقب الزمخشري لكونه متأخرًا عليه زمانًا، ولقدرته على اختيار المسائل التي يستطيع أن يتعقبها، ويدلل فيها على صحة مدعاة.

٣- كثرة نقول الأمام أبي حيان من الزمخشري سواء صرح بذلك أم لم يصرح؛ جعل الكشاف كالمتن للبحر المحيط، فهو كثيرًا ما ينقل عنه مباشرة باعتبار أن ما قاله

الزمخشري كاف ولا حاجة للحديث بعده فيقول: "وقال الزمخشري: وفي زيادة اللام مبالغة ودلالة على إمحاض النصيحة وأنها وقعت للمنصوح له مقصودًا به جانبه لا غير فربَّ نصيحة ينتفع بها الناصح بقصد النفعين جميعًا ولا نصيحة أنفع من نصيحة الله تعالى ورسله"[٦٥٢].

٤- كثير من المسائل التي استوقفت الإمام أبو حيان كان حلها في الكشاف ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى (يوم سبتهم) فيقول: "وقال الزمخشري: السبت مصدر سبتت اليهود، إذا عظمت سبتها بترك الصيد والاشتغال بالتعبّد، فمعناه يعدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله تعالى يوم سبتهم يوم تعظيمهم"[٦٥٣].

٥- عاب أبو حيان على الإمام الزمخشري النقل مع عدم عزو الأقوال إلى قائليها موهمًا بذلك أنه من كلامه وهو في الحقيقة منقول عن غيره؛ مع أن المتصفح للتفسيرين يجد بسهولة أن أبا حيان قد وقع فيما عابه على الزمخشري، يقول أبو حيان في تفسيره: "وأتى به الزمخشري ثالثًا فقال: ويجوز أن يكون خطابًا للفريقين؛ ليصبر المؤمنون على أذى الكفار، وليصبر الكفار على ما يسوؤهم من إيمان من آمن

[٦٥٢] تفسير البحر المحيط (٤/ ٣٢٥).

[٦٥٣] تفسير البحر المحيط (٤/ ٤٠٨).

منهم حتى يحكم الله فيميز الخبيث من الطيّب" انتهى. وهو جار على عادته من ذكر تجويزات في الكلام توهّم أنها من قوله وهي أفعال للعلماء المتقدمين[٦٥٤].

٦- نقل كلام الزمخشري من بين الآراء دون تعليق أو تعقيب بالتأييد أو المخالفة ومن ذلك قوله: "وقال المهدوي وتبعه الزمخشري: الكلمة قوله تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ فِي الأَرْضِ**﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿**مَّا كَانُواْ يَحْذَرُونَ**﴾[٦٥٥].

٧- المعرفة المسبقة لدى أبو حيان بكون الزمخشري معتزليًّا جعلته يحمل بعض أقواله على ما لا تحمل عليه من مذهبه الاعتزالي، ويظهر في بعض المواضع التعسف في تفسير أقواله، وحملها على الاعتزال، ويظهر ذلك من إكثاره من قوله: "وفيه دسيسة الاعتزال"، سواء كان هناك داعٍ أو لا، فلربما تقول عليه في المعنى الذي يقول به كل المفسرين. ففي تفسير كلمة الرحمة في قوله تعالى ﴿**إن رحمت الله قريب من المحسنين**﴾ يقول: "قال الزمخشري: كقوله : ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾، انتهى. يعني أنَّ الرحمة مختصة بالمحسن وهو من تاب وآمن وعمل صالحًا. وهذا كله ليس حمل القرآن وإنما على مذهبه من الاعتزال.

---

[٦٥٤] تفسير البحر المحيط (٤/ ٣٤٣).

[٦٥٥] تفسير البحر المحيط (٤/ ٣٧٦).

والرحمة مؤنثة، فقياسها أن يخبر عنها إخبار المؤنّث فيقال قريبة، فقيل: ذكر على المعنى لأنّ الرحمة بمعنى الرحم والترحّم، وقيل: ذكر لأنّ الرحمة بمعنى الغفران والعفو، قاله النضر بن شميل واختاره الزّجاج، وقيل: بمعنى المطر -قاله الأخفش- أو الثواب -قاله ابن جبير-، فالرحمة في هذه الأقوال بدل عن مذكر[٦٥٦].

فنجد أن ما قاله الزمخشري يوافق قول ابن شميل والزجاج، ونقله عنهما أبو حيان، وليس في أدنى شبهة اعتزال.

التوصيات:

١. أقترح أن يجعل قسم التفسير بكليات أصول الدين التفسير المقارن مادة مستقلة قائمة بذاتها، وأن تفرد له مؤلفات.

٢. إعداد دراسة محررة عن موقف أبي حيان من الزمخشري في كشافه تتضمن ما وافقه وما خالفه.

٣. إعداد مشاريع علمية تتناول موقف المفسرين —لا سيما المحققين منهم— بعضهم من بعض، كموقف المحقق الآلوسي من الزمخشري وأبي حيان وأبي السعود وغيرهم.

٤. تدريس تفسير الكشاف للزمخشري في سنوات الدراسة بقسم التفسير بكليات أصول الدين كعمدة يعوَّل عليه في بناء الملكة التفسيرية لدى طلاب التفسير.

[٦٥٦] تفسير البحر المحيط (٣١٤/٤).

٥. استخراج الأصول المنهجية التي سار عليها المحققون من المفسرين في نقد الأقوال ومناقشتها، والإفادة منها في مجالات البحث والمناظرة.

وبعد فهذا جهد المقل، لا أزعم أنني وصلت فيه إلى المستوى المنشود الذي ينبغي أن يكون عليه البحث العلمي، لكنني بذلت قصارى جهدي -حسب ظني- فإن وفِّقتُ فمن الله وحده، وإن كانت الأخرى فحسبي أني اجتهدت، والخير قصدتظن وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين ورحمة الله للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه إلى يوم الدين.

الفهارس

فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة إبراهيم

سورة النحل

سورة الكهف

سورة الأنبياء

سورة النور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة لقمان

سورة الأحزاب

سورة يس

سورة الصافات

سورة الزمر

سورة الزخرف

سورة محمد

سورة الرحمن

سورة القيامة

سورة النازعات

سورة التكوير

سورة الانشقاق

سورة الطارق

سورة الفجر

سورة البينة

فهرس الأحاديث

فهرس الأشعار

- ولكنه فيه مجال لناقد ** وزلات سوء قد أخذن المخانقا
فيثبت موضوع الأحاديث جاهلًا ** ويعزو إلى المعصوم ما ليس لائقا
ويشتم أعلام الأئمة ضلة ** ولا سيما إن أولجوه المضايقا
ويُسهب في المعنى الوجيز دلالة ** بتكثير ألفاظ تسمى الشقاشقا
يُقوّل فيها الله ما ليس قائلا ** وكان محبًا في الخطابة وامقا
ويخطئ في تركيبه لكلامه ** فليس لما قد ركّبوه موافقا
وينسب إبداء المعاني لنفسه ** ليُوهم أغمارًا وإن كان سارقا
ويخطئ في فهم القرآن لأنه ** يُجَوِّز إعرابًا أبى أن يطابقا
وكم بين مَن يؤتى البيان سليقة ** وآخر عاناه فما هو لاحقا
ويحتال للألفاظ حتى يديرها ** لمذهب سوء فيه أصبح مارقا
فيا خسرة شيخ تخرّق صيته ** مغارب تخريق الصبا ومشارقا
لئن لم تداركه من الله رحمة ** لسوف يُرى للكافرين مرافقا ....

فهرس الأعلام

- عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله أبو بكر اليابري
- عبد النصير بن علي المريوطي
- عراك بن مالك
- علي بن حمزة بن وهاس
- علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام
- علي بن عيسى بن حمزة بن وهاس
- علي بن محمد بن علي بن أحمد بن هارون العمراني
- علي بن محمد بن محمد بن عبد الرحيم الخشني الأبَّذي
- عمر بن عبد العزيز
- الفيروزآبادي
- الكواشي
- الماوردي
- مجد الدين
- المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي
- محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي النضر
- محمد بن أبي القاسم بن بابجوك البقالي الخوارزمي
- محمد بن عبد البر بن يحيى بن علي بن تمام
- محمد بن عبد اللطيف بن يحيى بن علي بن تمام
- محمد بن قلاوون
- محمد بن كعب القرظي
- محمد حسين الذهبي
- محمود بن جرير الضبي الأصبهاني النحوي
- محيي الدين
- محيي الدين درويش
- مكي بن أبي طالب حَمّوش
- الموفق بن أحمد بن أبي سعيد إسحاق

فهرس الأماكن

فهرس المصادر والمراجع

١- «أبكار الأفكار في أصول الدين»، سيف الدين الآمدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠٠٤م.

٢- «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٠م.

٣- «إعراب القرآن العظيم»، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م.

٤- «إعراب القرآن»، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ.

٥- «أعيان العصر وأعوان النصر»، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤ هـ)، تحقيق: د/ علي أبو زيد، د/ نبيل أبو عشمة، د/ محمد موعد، د/ محمود سالم محمد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

٦- «الإتقان في علوم القرآن»، للسيوطي، دار الفكر، بيروت.

٧- «الإحاطة في أخبار غرناطة»، لمحمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبي عبد الله الشهير بلسان الدين ابن الخطيب ت ٧٧٦هـ ط دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

٨- «الأعلام»، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي ت ١٣٩٦ هـ، دار العلم للملايين، الطبعة ١٥، مايو ٢٠٠٢م.

٩- «الأنساب»، لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي أبو سعد ت ٥٦٢هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

١٠- «الأنساب»، للسمعاني، تقديم وتعليق: عبد الله عمر الباروحي، دار الجنان، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١١- «الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين»، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٣م.

١٢- «البحر المحيط»، لأبي حيان الأندلسي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣م.

١٣- «البرهان في علوم القرآن»، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.

١٤- «البُلغة في تراجم أئمة النحو واللغة»، للفيروزآبادي، تحقيق: محمد المصري، منشورات مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ط١.

١٥- «الكنى والألقاب»، لعباس القميّ، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٠م.

١٦- «التحرير والتنوير»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٤٨م.

١٧- «التسهيل لعلوم التنزيل»، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ١٤١٦هـ.

١٨- «التفسير المقارن بين النظرية والتطبيق»، د. روضة عبد الكريم فرعون، رسالة دكتوراه بعنوان، جامعة العلوم الإسلامية، الأردن.

١٩- «التفسير المقارن، دراسة تأصيلية»، محكم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة.

٢٠- «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم»، دار البيان، ١٩٨٢م.

٢١- «التفسير الموضوعي»، للدكتور أحمد الكومي، دار البيان، ١٩٨٢م، الطبعة الأولى.

٢٢- «التفسير والمفسرون»، للدكتور محمد حسين الذهبي.

٢٣- «الجنى الداني في حروف المعاني»، حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢م.

٢٤- «الجوهر المضيئة في طبقات الحنفية»، لابن أبي الوفاء، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة، القاهرة، ١٩٩٣.

٢٥- «الحبائك في أخبار الملائك»، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥م.

٢٦- «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، دار القلم، دمشق ١٩٩١م.

٢٧- «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، للسيوطي، دار الفكر، بيروت.

٢٨- «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هــ) مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، الطبعة الثانية ١٣٩٢هــ ١٩٧٢م.

٢٩- «الروض المعطار في خبر الأقطار»، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحِميرى (ت ٩٠٠هــ)، تحقيق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

٣٠- «الرؤية عند أهل السنة والجماعة والمخالفين»، سهل بن رفاع بن سهيل الروقي العتيبي، دار كنوز إشبيليا، المغرب ٢٠٠١م.

٣١- «الفرق بين الفرق»، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله الأسفراييني، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٧م.

٣٢- «الفصول المفيدة في الواو المزيدة»، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي، دار البشير، عمان ١٩٩٠م.

٣٣- «الفصول المفيدة في الواو المزيدة»، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي (المتوفى: ٧٦١هــ)، دار البشير، عمان ١٩٩٠م.

٣٤- «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل»، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هــ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠٧ هــ).

٣٥- «الكليات» معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هــ - ١٩٩٣م.

٣٦- «اللباب في علل البناء والإعراب»، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار الفكر، دمشق ١٩٩٥م.

٣٧- «اللمحة في شرح الملحة»، لمحمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ٢٠٠٤م.

٣٨- «اللمع في العربية»، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، دار الكتب الثقافية، الكويت ٢٠٠١م.

٣٩- «المسالك والممالك»، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري، المعروف بالكرخي (ت ٣٤٦ هــ) دار صادر، بيروت ٢٠٠٤م.

٤٠- «المعجم المختص بالمحدثين»، لشمس الدين الذهبي، ت ٧٤٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، تحقيق: د. روحية عبد الرحمن السويفي.

٤١- «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، القاضي عبد الجبار، مكتبة الأسرة، القاهرة ١٩٩٥م.

٤٢- «المفردات في غريب القرآن»، لأبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤٣- «المفصل في صنعة الإعراب»، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، مكتبة الهلال، بيروت ١٩٩٣م.

٤٤- «المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم»، دار البيان، القاهرة ١٩٩٠.

٤٥- «الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه»، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الإمارات ٢٠٠٨م.

٤٦- «الوشاح الحامدي المفصل على مخدرات المفصل»، لمحمد طيب المكي.

٤٧- «إنباه الرواة على أنباه النحاة»، للقفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.

٤٨- «بحر العلوم في التفسير»، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠م.

٤٩- «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة»، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ١٩٧٩.

٥٠- «تاج التراجم في مَنْ صنَّف من الحنفية»، لزين الدين الحنفي، تحقيق: إبراهيم صالح، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٩٢م.

٥١- «تاج العروس»، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، دار الهداية، القاهرة ١٩٩٩م.

٥٢- «تاريخ الأدب العربي»، كارل بروكلمان، ترجمة: رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٥٣- «تأويلات أهل السنة» لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي ٣٣٣هـ، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤- «تأويلات أهل السنة»، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٥م.

٥٥- «توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم»، لمحمد بن عبد الله (أبي بكر) القيسي الدمشقي الشافعي، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين (ت ٨٤٢هـ)، المحقق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥٦- «توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم»، لمحمد بن عبد الله (أبي بكر) بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقي الشافعي، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين ت ٨٤٢ هـ، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥٧- «جامع الدروس العربية»، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٩٣م.

٥٨- «حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة»: عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، دار صادر، بيروت ١٩٩٠م.

٥٩- «دراسات في مناهج المفسرين» أ.د/ إبراهيم خليفة.

٦٠- «ديوان الزمخشري»، الزمخشري، تحقيق: عبد الستار ضيف.

٦١- «ديوان النابغة الذبياني»، بشرح كرم البستاني، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٥٣م.

٦٢- «سير أعلام النبلاء»، للذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٦٣- «شرح الكافية الشافية»، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٩٩٥م.

٦٤- «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان ١٩٨١م.

٦٥- «شرح تسهيل الفوائد»، بدر الدين مُحَمَّد بْن مُحَمَّد بْن عَبْد اللَّه بْن عَبْد اللَّهِ بْن مالك، هجر للطباعة والنشر، مكة المكرمة ١٩٩٠م.

٦٦- «طبقات المفسرين»، الداودي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٧- «علوم القرآن الكريم»، لنور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق.

٦٨- «عيون التواريخ»، لابن شاكر الكتبي، تحقيق: فيصل السامر، ونبيلة عبد المنعم داود، وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٧م.

٦٩- «غاية النهاية في طبقات القراء»، لشمس الدين ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف ت ٨٣٣هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

٧٠- «غرائب التفسير وعجائب التأويل»، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، ويعرف بتاج القراء، مؤسسة علوم القرآن، بيروت ١٩٩٠م.

٧١- «فتح القدير»، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار الكلم الطيب، دمشق ١٤١٤هـ.

٧٢- «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، (حاشية الطيبي على الكشاف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٣م.

٧٣- «فصول في أصول التفسير»، للدكتور مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية.

٧٤- «قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل» د. جودة المهدي.

٧٥- «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، لحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.

٧٦- «لسان العرب»، لابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة، تولى تحقيقها نخبة من العلماء العاملين بدار المعارف.

٧٧- «لسان الميزان»، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر.

٧٨- «مشكل إعراب القرآن»، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ.

٧٩- «معالم أصول الدين»، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، لبنان ١٩٩٦م.

٨٠- «معاني القرآن وإعرابه»، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٨م.

٨١- «معاني القرآن»، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد، جامعة أم القرى، مكة المرمة ١٤٠٩هـ.

٨٢- «معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني»، د. عبد القادر الحسين، دار الغوثاني، دمشق.

٨٣- «معجم الأدباء»، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار المغرب الإسلامي، بيروت ط١، ١٩٩٣م.

٨٤- «معجم الشيوخ»، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ت ٧٧١ هـ، تخريج: شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي ٧٠٣ - ٧٥٩ هـ، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨٥- «معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، لعادل نويهض بيروت، لبنان.

٨٦- «معجم مقاييس اللغة»، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٧- «مفتاح السعادة ومصباح السيادة، في موضوعات العلوم»، لطاش كبرى زادة، تحقيق: أحمد بن مصطفى، دار الكتب، الحديثة، عابدين.

٨٨- «مقالات في التأويل»، أ.د/ محمد سالم أبو عاصي.

٨٩- «مناهل العرفان في علوم القرآن»، لمحمد عبد العظيم الزُّرْقاني، (ت: ١٣٦٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٩٠- «نزهة الألباء في طبقات الأدباء»، للأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط٣، ١٩٨٥م.

٩١- «هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين»، لإسماعيل البغدادي، دار الفكر، ١٩٨٢.

٩٢- «وفيات الأعيان»، لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

فهرس الموضوعات